UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00255219 8

omnia ad Deum et aeternam cum
ipso coniunctionem dirigere, Sapientia
est

Georg Friedrich Meiers,
öffentlichen ordentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle,
und der königlichen Academie der Wissenschaften
in Berlin Mitgliedes,

Metaphysik

Erster Theil.

Mit königl. Pohl. und Churfürstl. Sächs. allergnädigster Freyheit.

HALLE,
bey Johann Justinus Gebauer.
1755.

B
2685
M4
1755
Th 1-2

764563

Vorrede.

Ich übergebe hiemit, meinen geneigten Lesern, den ersten Theil meiner Metaphysik, und wünsche, daß sie mit Unpartheylichkeit dieselbe nach derjenigen Absicht beurtheilen mögen, um welcher willen ich sie geschrieben habe. Es würde ein blosses Compliment seyn, wenn ich um Verzeihung bitten wolte, daß ich die grosse Menge der metaphysischen Schriften mit der meinigen vermehre, und ich will daher nur dasjenige anführen, was ich zu der Beurtheilung meines Buchs für unentbehrlich halte.

Es würde mir sehr leicht gewesen seyn, vielen Lesern den Wahn beyzubringen, als wenn ich, in meiner Metaphysik, keine Metaphysik eines andern Weltweisen beständig vor Augen gehabt hätte. Man darf die meisten Erklärungen und die Ordnung der Abschnitte ein wenig anders einrichten, als es andere gethan haben, so werden wer weiß wie viele Leser denken, man habe das ganze Buch bloß aus seinem eigenen Kopfe geschrieben. Und wie leicht eine solche Aenderung zu machen sey, wissen alle diejenigen, welche in der Vernunftlehre eine genungsame Fertigkeit erlanget haben. Ich bin allemal der Meinung gewesen, daß es den Wissenschaften gar nicht beförderlich sey, und zur Verwirrung aller Leser von mittelmäßigem Verstande gereiche, wenn man, in den Erklärungen, Ordnungen und Beweisen der Wissenschaften, unerhebliche Aenderungen vornimt, wodurch die Wahrheit nicht weiter erfunden und aufgeklärt wird. Und es werden daher unendlich viele Schriften geschrieben, welche vornemlich deswegen zur reellen Beförderung der Wissenschaften nichts beytragen, weil sie, bey dem Vortrage der Wahrheit, in unerheblichen Stücken es anders machen, als ihre Vorgänger. Es wäre demnach zu wünschen, daß man den Vorgängern in solchen Stücken ohne Aenderung folgte, deren

Ver-

Veränderung von keiner Wichtigkeit seyn würde. Ich will demnach aufrichtig seyn, und sagen, daß ich des Herrn Professor Baumgartens Metaphysik beständig vor Augen gehabt habe, und ein vernünftiger Leser wird gar leicht sehen, daß ich kein blosser Abschreiber und Uebersetzer bin.

Meine Absicht in diesem Buche geht dahin: die brauchbaren und practischen Begriffe und Wahrheiten der Metaphysik auf eine solche Art abzuhandeln, die nicht nur fruchtbar und gründlich, sondern auch einem iedweden faßlich und verständlich ist, der von Natur zu dieser Wissenschaft aufgelegt ist.

Ich habe demnach zuförderst eine richtige Wahl der Materien zu treffen gesucht, indem ich alle diejenigen Begriffe, Eintheilungen, Kunstwörter, Wahrheiten und Untersuchungen in der Ontologie ganz übergangen, welche in der menschlichen Erkenntniß, so weit sie in unsern Tagen angebauet ist, von keiner merklichen Erheblichkeit und Brauchbarkeit sind. Vielleicht hätte ich noch mehr weglassen können, und vielleicht habe ich mich in meiner Wahl der Materien manchmal betrogen. Es wird die Entscheidung dieser Sache bloß darauf ankommen, daß man, aus den richtigen Beurtheilungs-

lungsgründen des Practischen in der Erkenntniß, zeige, daß ich manches ausgelassen, was ich vermöge meiner Absicht hätte abhandeln sollen, und daß ich manches abgehandelt, was ich gar füglich hätte auslassen können, ohne meiner Absicht zu schaden. Wenigstens ist dieses mein Zweck gewesen, lauter merklich brauchbare Sachen abzuhandeln. Wenn man nur so billig und vernünftig ist, nicht zu verlangen, daß alle practische Wahrheiten gleich dem ersten Ansehen nach, unmittelbar, in einerley Grade und auf einerley Art brauchbar seyn sollen; so wird man sich überzeugen können, daß ich, wenigstens mehrentheils, meinen Zweck erreicht habe. Die Ontologie kan freylich nicht so unmittelbar brauchbar seyn, als andere Wissenschaften, die nicht so abstract sind.

Man kan alle Wahrheiten, die zu einer Wissenschaft gehören, in drey Classen abtheilen. Zu der ersten rechne ich alle noch unbekannte Wahrheiten, die noch nicht erfunden worden. Von denen kan man freylich noch nicht urtheilen, ob sie practisch sind oder nicht. Unterdessen macht sich doch ein ieder Gelehrter um eine Wissenschaft sehr verdient, wenn er eine oder mehrere solcher Wahrheiten entdeckt, indem eine solche Entdeckung allemal als eine Eroberung anzusehen ist, wodurch das

Gebiet der Wissenschaften erweitert wird. Zu der andern Classe rechne ich alle diejenigen Wahrheiten, die zwar schon erfunden worden, die aber, weder in unserer übrigen practischen Erkenntniß, noch in dem menschlichen Leben und Verhalten, sonderlich gebraucht werden können. Diese Wahrheiten sind wie die Bäume, die noch nicht lange genung gepflanzt und bearbeitet worden, um Früchte zu tragen. Sie sind als eroberte oder entdeckte Länder anzusehen, die aber noch nicht angebauet und bevölkert sind. Wenn eine Wahrheit erfunden worden, so geht ofte viele Zeit vorbey, ehe man entdeckt, wie sie zur Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechts in der That gebraucht werden könne. Zu der dritten Classe rechne ich endlich diejenigen Wahrheiten, die nicht nur hinlänglich entdeckt worden, sondern deren Brauchbarkeit man auch schon gefunden hat. Diese Wahrheiten sind wie die Bäume, die schon lange genung gestanden haben und gewartet worden, daß sie schon würklich Früchte tragen; oder wie die Länder, die schon würklich angebauet sind.

Meinen Einsichten nach wäre es vortreflich, wenn man, in allen Theilen der Gelehrsamkeit, die Wahrheiten der andern und dritten Classe sorg-

fältig von einander absonderte, und die Wahrheiten der andern Classe in einer iedweden Wissenschaft als einen Anhang betrachtete, den ein ieder übergehen könnte, der nicht Lust und Geschicklichkeit besitzt, eine Wissenschaft weiter anzubauen, und den man nur den erfindungsreichen Köpfen, zur weitern Bearbeitung, überlassen könnte. Ich habe mich bemühet, in meiner Ontologie, nur die Wahrheiten der dritten Classe abzuhandeln.

Zum andern habe ich mich bemühet, in meiner Art zu denken, und in der Art des Vortrages, das bloß Trockene aufs möglichste zu vermeiden, und überall eine faßliche Verständlichkeit zu erreichen. Freylich kan man die Ontologie nicht so leicht und angenehm vortragen, als einige andere Wissenschaften. Allein diese Wissenschaft schickt sich auch für keinen Menschen, der einen unüberwindlichen Eckel für aller philosophischen Gründlichkeit besitzt.

Ich werde nach und nach die übrigen Theile der Metaphysik, die Cosmologie, die Psychologie, und die Theologie in drey verschiedenen Bänden, heraus geben, und alsdenn wird erst, die Vortreflichkeit und Brauchbarkeit der Metaphysik, in ihr völliges Licht gesetzt werden. Und ich werde

alsdenn Sorge tragen, daß zu allen vier Theilen, ein brauchbares Regiſter, verfertiget werde.

Zum Beſchluß dieſer Vorrede muß ich noch desjenigen mir unbekannten Gelehrten Erwehnung thun, welcher zu verſchiedenen malen, in den Hamburgiſchen freyen Urtheilen, meinen Beweis, daß die menſchliche Seele ewig lebe, auf eine beſcheidene und vernünftige Art angegriffen hat. Seinen erſten Angrif habe ich ſchon beantwortet, er hat aber von neuem ſeinen Angrif zu zweyen malen wiederholt, und ich habe bisher ſtille geſchwiegen. Er ſcheint ſich, über mein Stillſchweigen, zu wundern, indem er meint: es ſey ſonſt meine Art nicht, eine Streitigkeit liegen zu laſſen. Allein mit ſeiner Erlaubniß muß ich ihm ſagen, daß er ſich irret, wenn er dieſe Meinung von mir hegt. Die allerwenigſten Angriffe, die auf mich geſchehen, habe ich beantwortet, und in ſehr wenigen Streitigkeiten, in welche ich mich eingelaſſen, habe ich das letzte Wort behalten. Und es iſt demnach meine Gewohnheit, Streitigkeiten liegen zu laſſen, indem der Welt mit andern Schriften mehr gedient wird, als mit Streitſchriften, wenigſtens in den allermeiſten Fällen. Und wenn ich mich gegen einen Gegner

ſo

so weit vertheidiget habe, daß ich hoffen kan, nachdenkende Leser in den Stand gesetzt zu haben, von selbst zu urtheilen, ob mein Gegner oder ich Recht hat: so halte ich es für vernünftig, den Streit liegen zu lassen. Was aber diesen meinen Herrn Gegner betrift, so ist es ein wahres Vergnügen, mit ihm zu streiten, und ich werde auch meinen Streit mit ihm noch nicht liegen lassen, nur kan ich noch nicht sagen, wenn ehe ich seine neuerlich gemachten Einwürfe zu beantworten suchen werde: denn ich habe nicht allemal, meine Zeit und meine Arbeiten, völlig in meiner Gewalt.

Uebrigens empfehle ich mich, und diese Schrift, dem geneigten Urtheile verständiger Leser.

Geschrieben an der Ostermesse auf der Friedrichsuniversität

1755.

Entwurf der Metaphysik.

A. Einleitung in die Metaphysik §. 1 = 17.

B. Die Metaphysik selbst.

I. Die Ontologie.

a. Einleitung in die Ontologie §. 18 = 20.

b. Die Ontologie selbst.

α. Von den innerlichen Prädicaten aller möglichen Dinge.

1. Von dem Möglichen und Unmöglichen §. 21 = 31.

2. Von dem Satze des zureichenden Grundes §. 32 = 44.

3. Von dem Dinge überhaupt §. 45 = 70.

4. Von der Einheit §. 71 = 77.

5. Von der Ordnung §. 77 = 88.

6. Von der Wahrheit §. 89 = 93.

7. Von der Vollkommenheit §. 94 = 101.

β. Von den innerlichen Prädicaten der möglichen Dinge, die nicht ganz allgemein sind.

1. Von dem Nothwendigen und Zufälligen §. 102 = 121.

2. Von dem Veränderlichen und Unveränderlichen §. 122 = 129.

3. Von

3. Von den Realitäten und Verneinungen §. 130=139.
4. Von den allgemeinen und einzeln Dingen §. 140=146.
5. Von dem Ganzen und seinen Theilen §. 147=152.
6. Von der Substanz und dem Accidenz §. 153=177.
7. Von zusammengesetzten Dingen §. 178=188.
8. Von dem Endlichen und Unendlichen §. 189=199.

γ. Von den Verhältnissen der möglichen Dinge.
1. Von der Uebereinstimmung und Verschiedenheit §. 200=214.
2. Von den Dingen die neben einander sind §. 215=226.
3. Von Dingen die auf einander folgen §. 227=234.
4. Von den Ursachen und ihren Folgen §. 235-243.
5. Von den würkenden Ursachen §. 244=258.
6. Von dem Nutzen der Dinge §. 259=265.
7. Von den Zwecken und Mitteln §. 266=272.
8. Von den Zeichen und ihren Bedeutungen §. 273=280.

Einleitung in die Metaphysik.

§. 1.

Wenn wir Menschen nicht auf ein blosses Gerathewohl eine Meinung annehmen oder verwerffen, von denen uns vorkommenden Dingen so oder anders urtheilen, und die Naturen und Beschaffenheiten der Dinge so oder anders uns vorstellen wollen: so müssen wir, bey allen unsern Vorstellungen, Urtheilen und Meinungen, zu einer gründlichen Gewißheit zu gelangen suchen. Nun können wir selten die Wahrheit, die ofte nur gar zu tief versteckt ist, auf den ersten Anblick der Dinge gewahr werden. Wir müssen derselben ofte lange nachspühren, und den Weg zu derselben an gewissen kenntlichen und sichern Spuren und Merkmalen zu entdecken suchen. Ja, da wir keine

Schöpfer der Wahrheiten sind, so können wir vernünftiger Weise nichts für wahr halten, bloß deswegen, weil wir es für wahr halten, und nichts für falsch, weil wir es für falsch halten. Ein vernünftiger Liebhaber der Wahrheit ist also überzeugt, daß er nicht nur, in aller seiner Erkenntniß, zu einer gründlichen Gewißheit zu gelangen trachten müsse; sondern daß er auch niemals gewiß werden könne, wenn er nicht Grund anzugeben weiß, warum er etwas für wahr oder für falsch halte. Diese Gründe müssen abermals gewiß seyn: denn wolte man sie auf ein Gerathewohl annehmen, so würden sie nicht vermögend seyn, die auf sie gebauete Erkenntniß fest genung zu gründen. Folglich muß man, von diesen Gründen, wiederum andere Gründe anzugeben wissen, und von diesen wiederum andere, und so ferner. Allein, muß dieses unendlich weit fortgehen, und muß ein Freund der Wahrheit, von einem iedweden Grunde seiner Meinungen, allemal wiederum neue Gründe anzugeben wissen? Das ist eine Sache, die unserer eingeschrenkten Vernunft unmöglich ist, sie muß nothwendig endlich einmal auf Gründe kommen, von denen sie keinen weitern Grund anzugeben im Stande ist. Und wenn es keine solchen Gründe unserer Erkenntniß gäbe, die wir ohne Untersuchung weiterer Gründe mit einer zuversichtlichen Gewißheit annehmen könnten; so würden wir Menschen zu gar keiner vollkommenen Gewißheit gelangen können, weil dieselbe nicht anders möglich ist, als wenn wir einen Grund entdecken, der uns ohne weitere Untersuchung völlig gewiß ist, bey dem wir also können stehen bleiben, und in welchem sich unser nachforschender Verstand völlig beruhigen kan. Wenn demnach die menschliche Erkenntniß einer völligen Gewißheit fähig seyn soll, so muß es solche Grundsätze oder Grundwahrheiten geben, welche die ersten Anfänge aller menschlichen Erkenntniß sind, und es ist demnach ein mögliches, nützliches und nöthiges Unternehmen, wenn man diese Grundsätze auf eine philosophische Art untersucht, weil wir sonst, zu keiner wahren Ueberzeugung und gründlichen

Gewiß-

Gewißheit in irgends einem Falle zu gelangen, im Stande seyn würden. Und wolte ein Zweifler sagen, daß es dem Menschen unmöglich sey, zu irgends einer Gewißheit zu gelangen; so kan er doch nicht leugnen, daß die allermeisten Menschen nicht nur das Gegentheil behaupten, sondern auch würklich in der Meinung stehen, als wenn sie in der That unumstößlich gewisse Einsichten in grosser Anzahl besitzen. Er muß demnach zugeben, daß es sehr viele Begriffe und Urtheile giebt, welche in dem menschlichen Geschlechte als Gründe angenommen werden, worauf man die völlige Ueberzeugung gründet. Und ein Zweifler so gar muß es also für ein nöthiges und nützliches Unternehmen halten, diese ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zu untersuchen. Er hält es ja für eine Verblendung des menschlichen Geschlechts, daß es sich stark genung zu seyn glaubt, zu einer völligen Ueberzeugung zu gelangen. Und da ein Mensch nothwendig sich dieses zutrauen muß, so lange er glaubt, es seyn ihm unumstößliche Grundwahrheiten bekannt, worauf er seine Ueberzeugung bauet; so verbindet den Zweifler die Menschenliebe, die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zu prüfen, um dem menschlichen Geschlechte die Augen zu öfnen, und ihm seine Verblendung zu zeigen.

§. 2.

Ein Gottesgelehrter, ein Rechtsgelehrter, ein Artzneygelehrter, der Geschichtskundige, kurtz, ein ieder Gelehrter und Kunstverständiger legt, in seiner Wissenschaft und Kunst, gewisse Regeln, Begriffe und Sätze zum Grunde, die er für wahr hält, und worauf er denjenigen Theil der Gelehrsamkeit und diejenige Kunst gründet, worauf er sich besonders legt. Es giebt demnach nicht nur einen Grund, auf welchem die gantze menschliche Erkenntniß beruhet, und den wir Menschen nicht weiter beweisen können; sondern alle Theile der Gelehrsamkeit, alle und iedwede Künste haben ihre besondern Grundsätze. Ja, selbst die Erkenntniß des gemeinen Lebens, ist eben so beschaffen. Die gemeinsten Leute, und alle Leute, auch alsdenn, wenn sie nicht kunst-

mäßig denken, haben gewisse Begriffe und Regeln im Kopfe, nach welchen sie alle ihre Urtheile einrichten. Sind nun die ersten Gründe einer Wissenschaft, einer Kunst, oder der gemeinen Erkenntniß falsch und ungewiß, wie wird man hoffen können, daß irgends ein Theil der Gelehrsamkeit, oder eine Kunst, oder die Erkenntniß des gemeinen Lebens richtig und gewiß sey? Wie nöthig ist es demnach nicht, alles dasjenige, was ein erster Grund der menschlichen Erkenntniß ist, oder dafür gehalten wird, gründlich zu prüfen? Die Menschen pflegen sich, in den ersten Gründen ihrer Erkenntniß, entsetzlich zu betrügen. Wenn ein Kind zu denken anfängt, stelt es sich die Dinge, die ihm von ohngefehr nach und nach vorkommen, so vor, wie sie ihm auf den ersten Anblick zu seyn scheinen, und diejenigen Menschen, unter denen es aufwächst, flössen ihm unendlich viele Meinungen unvermerkt und nach und nach ein, die es für untrüglich gewiß annimt, weil es ihm nicht einmal einfallen kan, sie zu prüfen. Mit diesen Begriffen und Meinungen komt der Mensch zum Gebrauch seiner Vernunft. Die alsdenn erst erwachende und junge Vernunft sucht Gründe, und findet in der Seele nichts anders, als Begriffe und Meinungen, die auf ein Gerathewohl angenommen sind. Sie ergreift dieselben als die ersten Grundwahrheiten, nach deren Maaßgebung sie weiter fort schließt. Und daher haben alle Menschen Vorurtheile im Kopfe, welche sie für die ersten Gründe ihrer Erkenntniß annehmen, weil sie der erste Anfang ihrer klaren Erkenntniß, und das Aelteste sind, worauf sie sich besinnen können. Und was noch das ärgste ist, so halten sie dieselben für unumstößlich gewiß, weil sie dieselben beständig zum Grunde gelegt haben, und niemals kühn genung gewesen sind, sie zu prüfen. Wenn man demnach die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß gründlich und philosophisch untersucht, so kan man sich Hofnung machen, die Vorurtheile des menschlichen Geschlechts zu entdecken, und unzählig viele falsche Begriffe, die man von Kindesbeinen an angenommen hat, in aller ihrer Falschheit zu erblicken.

blicken. Und solte man auch nicht diesen Zweck beständig erhalten, so bleibt es doch allemal rühmlicher, wenn man die gantze menschliche Erkenntniß bis in ihre ersten Quellen verfolgt, als wenn man sich um die Gründe derselben gar nicht bekümmert, und immer weiter fortdenkt, ohne zu untersuchen, ob man einen guten oder schlechten Anfang gemacht habe.

§. 3.

Durch diese Betrachtungen kan ein vernünftiger Weltweiser auf den Entschluß gebracht werden, die ersten Gründe, worauf die Menschen alle ihre Erkenntniß, in dem gemeinen Leben so wohl, als auch in den Künsten und Wissenschaften, zu gründen pflegen, zusammenzusamlen; zu untersuchen, welche unter denselben wahr und welche falsch sind; die wahren in ein wohlverknüpftes System zusammenzuordnen, und sie gehörig zu erklären, einzuschrenken und zu erweisen. Und daher entsteht die Wissenschaft, welche man die Metaphysik oder die Hauptwissenschaft zu nennen pflegt. **Die Metaphysik** ist demnach die Wissenschaft, welche die ersten Gründe, oder die ersten Grundwahrheiten der gantzen menschlichen Erkenntniß enthält. Man kan nicht sagen, daß alles, was in dieser Wissenschaft abgehandelt wird, eine Grundwahrheit der menschlichen Erkenntniß sey. Sondern, die ersten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß, sind der vornehmste und wichtigste Theil der Metaphysik, um dessentwillen sie erfunden worden. Und wenn man diese Grundwahrheiten ordentlich, gründlich und philosophisch abhandeln will, so muß man viele Untersuchungen anstellen, ohne welchen sie nicht recht erklärt, bewiesen und eingeschrenkt werden könnten, welche man aber demohnerachtet nicht zu den ersten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß rechnen kan. Durch diese Grundwahrheiten verstehen wir nicht nur eine solche Wahrheit, welche der Grund aller Erkenntniß der Menschen ist, und welche von uns Menschen gar nicht richtig bewiesen werden kan, ob sie gleich sonst gewiß ist; sondern auch diejenigen Wahrheiten,

welche von uns bewiesen werden können, und welche bey einem grossen Theile der menschlichen Erkenntniß zum Grunde liegen. Die Metaphysik ist demnach als eine Quelle zu betrachten, aus welcher alle Wissenschaften, alle Künste und selbst die richtige Erkenntniß des gemeinen Lebens, als so viele Ströme, herausfliessen. Sie ist die Wurtzel aller Arten der Erkenntniß, der Anfang aller Erkenntniß, und sie wird also mit Recht die Hauptwissenschaft genannt. Ich weiß wohl, daß man mit Vorurtheilen wider die Metaphysik eingenommen ist, und daß mancher daher wohl glauben wird, als wenn ich zu prächtig und ruhmräthig von derselben redete. Allein ich bin Willens, diese Wissenschaft nur in eine gerechte und billige Hochachtung zu setzen, und ich werde in dem folgenden die vornehmsten Vorurtheile untersuchen, durch welche man wider diese Wissenschaft zu ihrer Verkleinerung eingenommen zu seyn pflegt. Ich will nur noch bemerken, daß man die Metaphysik auch als eine Wissenschaft ansehen kan, welche von GOtt, der Welt, der menschlichen Seele und den Dingen überhaupt handelt. Denn alle unsere Erkenntniß in den Künsten, und in dem gemeinen Leben, stelt uns entweder Sachen vor, die GOtt betreffen, oder die Welt, oder die Seele, oder die Dinge überhaupt; ausserdem kan ein Mensch nichts richtig denken. Die richtigen Begriffe von GOtt, von der Welt, von der Seele, und von einem Dinge überhaupt, begreiffen demnach alles unter sich, was wir Menschen denken können, und sie sind also die ersten Gründe aller menschlichen Erkenntniß. Es ist daher einerley, ob wir sagen, daß die Metaphysik eine Wissenschaft sey, welche die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß enthält, oder ob wir sagen, daß sie eine Wissenschaft sey, welche von GOtt, der Welt, der Seele und den Dingen überhaupt handelt. Kan man mit einigem Scheine der Vernunft eine Wissenschaft tadeln, verachten und verlachen, welche von so vortreflichen Sachen handelt?

§. 4.

§. 4.

Unterdessen giebt es doch unendlich viele Leute, so gar unter den Gelehrten, welche sich, ich weiß selbst nicht was für einen verächtlichen und lächerlichen Begrif von der Metaphysik, machen. Ohne Zweifel rührt dieses daher, weil diese Leute niemals so vernünftig gewesen sind, um sich diese Wissenschaft der Wahrheit gemäß von ihrer rechten Seite vorzustellen. Es wird demnach nicht ohne Nutzen seyn, wenn wir noch einige Betrachtungen über dieselbe überhaupt anstellen, und die Erklärung, die in dem vorhergehenden Absatze angeführt worden, weiter erleutern. Man kan die Metaphysik entweder in Absicht auf ihren Inhalt betrachten, oder in Absicht auf die Art und Weise, wie sie denselben abhandelt. In der letzten Absicht haben wir sie eine Wissenschaft genant, und wir verstehen dadurch eine deutliche Erkenntniß aus gewissen und unumstößlichen Gründen, welche übrigens mit allen denenjenigen Vollkommenheiten ausgeziert ist, die eine gelehrte und philosophische Erkenntniß haben muß. Wenn also die Metaphysik rechter Art seyn soll, so muß alles in derselben deutlich erklärt, gründlich bewiesen, und zu einer völligen Gewißheit gebracht werden. Es ist demnach ein grosser Fehler, wenn man in der Metaphysik etwas annehmen wolte, welches man nicht erklären könnte; wenn man etwas erbetteln, und ohne allen Grund und Beweiß annehmen oder verwerfen wolte; wenn man sich mit blossen ungewissen und philosophischen Meinungen begnügen, und so seichte beweisen wolte, daß man dadurch keine völlige und mathematische Gewißheit von den erwiesenen Wahrheiten hervorbrächte. Nein, eine ächte Metaphysik muß eine Wissenschaft seyn, welche diesen Namen in der That verdient, und sie muß allerwegen aufs deutlichste erklären, und aufs gründlichste beweisen, so weit es die Schranken des menschlichen Verstandes zulassen. Vielleicht könnte man sagen, daß keine solche Metaphysik in der Welt sey, indem die Erfahrung lehrt, daß in allen Metaphysiken dunkele unverständliche Sachen, blosse Meinungen und Vorurtheile

vorkommen, und daß dieses also ohnfehlbar eine pedantische Praleren der Weltweisen zu nennen sey, wenn sie die Metaphysik eine Wissenschaft nennen. Allein wir sagen ja nicht, wie die Metaphysik beschaffen ist, die von den Weltweisen würklich vorgetragen wird, sondern wie sie beschaffen seyn solte. Trägt ein Weltweiser, in seiner Metaphysik, dunkele, ungewisse Sachen, blosse Meinungen und Vorurtheile vor, und beweist er nicht alles, was er behauptet, aufs gründlichste, so begeht er einen Fehler, und wir gedenken ihn nicht zu entschuldigen. Genung, so solte es seyn, die Metaphysik solte eine ächte Wissenschaft seyn. Ueberdies haben ja alle Wissenschaften, wie grosse Reiche, noch viele unangebauete Plätze und Gegenden. Es kommen also in der Metaphysik noch viele Materien vor, welche noch nicht genungsam erklärt und bewiesen werden können. Wolte man dieselben nun gantz aus der Metaphysik verbannen, so würde man sie niemals zu einer Gewißheit bringen. Und es ist demnach sehr gut, wenn man, in solchen Materien, sich einer schwachen Morgendämmerung bedient, worauf endlich einmal doch der Tag folgt; oder wenn man die Saat nicht verdirbt, weil dieselbe noch keine Ernte ist. Nur muß man in solchen Fällen sich selbst und andere nicht betrügen, und solche Materien für deutlicher und gewisser ausgeben, als sie in der That sind. Ueberdies ist zu besorgen, daß mancher Feind der Metaphysik etwas überhaupt für dunkel und ungewiß ausgiebt, was ihm dunkel ist und ungewiß. Und das schmeckt gar zu sehr nach einem unverschämten Hochmuthe, wenn man eine Wahrheit bloß deswegen für dunkel und ungewiß hält, weil man selbst so unglücklich ist, daß man sie weder versteht, noch von derselben überzeugt ist.

§. 5.

Sieht man auf den Inhalt der Metaphysik, so kan es nicht anders seyn, ein ieder unpartheyischer Kenner derselben muß sie für eine sehr vortrefliche Wissenschaft halten. Sie handelt ja, von den ersten Gründen der ganzen menschlichen Erkenntniß. Was folget daraus? Einmal die metaphy-

taphysischen Wahrheiten gehören unter die allgemeinsten, fruchtbarsten und nützlichsten Wahrheiten. Die Wahrheiten sind nur fruchtbar und nützlich, in so ferne wir daraus unsere Einsichten, Urtheile, Ueberlegungen herleiten können. Da nun, die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, bey aller menschlichen Erkenntniß zum Grunde liegen, so können die metaphysischen Wahrheiten überall gebraucht werden. Gelehrte und Ungelehrte, Weltweise, Juristen, Theologen, Mediciner, Jedermann kan die Metaphysik als einen Grundriß, zu dem ganzen Gebäude der menschlichen Erkenntniß, ansehen. Und man darf also nicht besorgen, daß uns die Metaphysik den Kopf mit unnützen Grillen und mit unbrauchbaren Spitzfindigkeiten anfülle. Zum andern verheißt uns die Metaphysik, die allertiefsinnigste und gründlichste Erkenntniß, deren der menschliche Verstand fähig ist. Eine Erkenntniß kan nicht tiefsinniger und gründlicher seyn, als wenn sie bis auf die allerersten Grundwahrheiten fortgeführt wird. Nun verschaft uns die Metaphysik eine gründliche Erkenntniß der ersten Grundwahrheiten, und also setzt sie uns in den Stand, in andern Wissenschaften gründlich und tief zu denken. Daher kan man, zum dritten, sonst nirgends zu einer Gewißheit kommen, wenn man die Metaphysik nicht versteht, und von derselben nicht überzeugt ist. Denn man kan ja nicht eher völlig gewiß seyn, bis man nicht die Beweise, bis auf die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, fortgeführt hat. Da nun dieselben in der Metaphysik zu der möglichsten Gewißheit gebracht werden: so kan weder ein Theologe, noch ein Jurist, noch irgends ein anderer Gelehrter oder Ungelehrter von irgends einer Wahrheit gewiß werden, und einen völlig gründlichen Beweis führen, wenn er die Metaphysik nicht versteht. Aber man muß auch viertens bedenken, daß die metaphysischen Irrthümer die allergefährlichsten Irrthümer sind, denn sie betreffen die Gründe, auf denen die ganze menschliche Erkenntniß beruhet. Sie vergiften demnach die ganze menschliche Erkenntniß, wie ein Strom ein bitteres und ungesundes

Wasser führt, welcher aus einer vergifteten und bittern Quelle entsteht. Daher müssen die Weltweisen sich aufs sorgfältigste hüten, damit sie in der Metaphysik nicht irren.

§. 6.

Die Erfahrung lehrt, daß nicht alle Weltweisen die Metaphysik, in einem gleichen Grade der Vollkommenheit, verstehen. Der eine bringt es in dieser Wissenschaft immer höher, als der andere. Die alten Weltweisen haben die Metaphysik lange nicht, in einem so hohen Grade der Vollkommenheit, verstanden, als einige von den Neuern. Und wer sich auf die Erlernung dieser Wissenschaft legt, der kan es in derselben nicht auf einmal zu der höchsten Vollkommenheit bringen, sondern er muß beständig in derselben zunehmen. Damit man also im Stande sey, ein vernünftiges Urtheil, von der Vollkommenheit dieser Wissenschaft, zu fällen; zu urtheilen, welcher Weltweise, und welche Secte der Weltweisen eine bessere Metaphysik oder eine schlechtere lehre; sich selbst zu prüfen, wie weit man es in der Metaphysik schon gebracht habe, und was einem noch fehle: so wird es sehr nützlich seyn, daß wir überhaupt, die verschiedenen Grade der Vollkommenheit der Metaphysik, genauer untersuchen. Und da beruhen dieselben auf sechs Stücken. 1) Je mehrere erste Gründe der menschlichen Erkenntniß in der Metaphysik vorkommen, desto vollkommener ist sie. Ein ieder erster Grund ist als ein Saamenkorn zu betrachten, welches zu einem Baume aufwachsen kan, der unendlich viele Früchte trägt. Ein ieder neuer Grundsatz bereichert demnach, die menschliche Erkenntniß, unendlich. Es ist dem zu Folge keine lobenswürdige Sache, wenn man die Metaphysik zu sehr ins Enge zieht. Sondern ie weitläuftiger sie ist, desto besser ist sie. Und man muß sich demnach in der Metaphysik dahin bestreben, recht sehr viele Wahrheiten deutlich zu erklären und zu beweisen, welche bey der menschlichen Erkenntniß zum Grunde gelegt werden können. 2) Je edler, wichtiger, fruchtbarer und nützlicher die Grundwahrheiten sind, welche in der Metaphysik abgehandelt werden,

den, desto vollkommener ist sie. In so ferne demnach diese Wissenschaft sich mit Kleinigkeiten, mit unerheblichen, trockenen und unbrauchbaren Untersuchungen beschäftiget, in so ferne ist sie mangelhaft, unvollkommen und tadelnswürdig. Man muß sich demnach in dieser Wissenschaft angelegen seyn lassen, lauter solche Untersuchungen anzustellen, welche wichtig sind, welche einen grossen und mannigfaltigen Einfluß in die menschliche Glückseligkeit haben, und man muß nur solche Grundwahrheiten untersuchen, aus welchen Wahrheiten folgen, auf denen die vornehmsten und wichtigsten Stücke unserer zeitlichen und ewigen Wohlfarth beruhen. 3) Je richtiger die Erkenntniß der ersten Grundwahrheiten ist, welche uns eine Metaphysik verschaft, desto vollkommener ist sie. Man muß es sich demnach nicht verdriessen lassen, ofte sehr feine Unterscheidungen zu machen, tiefsinnige Einschrenkungen zu einer Wahrheit hinzuzuthun, und alles dasjenige zu beobachten, ohne welchem man das Irrige und das Grobe in der Erkenntniß nicht verhüten kan. Je weniger Falsches und Irriges in der Metaphysik vorkomt, desto besser ist es demnach; und es wäre freylich vortreflich, wenn in einer Metaphysik gar nichts Irriges enthalten wäre. Allein das wäre zwar zu wünschen, es ist aber nicht zu hoffen, und wir wollen es demnach von einem Menschen nicht verlangen. 4) Je klärer, deutlicher, und verständlicher die Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß abgehandelt werden, desto vollkommener ist die Metaphysik. Alle vermeidliche Dunkelheit, und Verwirrung, und Unverständlichkeit ist allemal ein Fehler, welcher der Metaphysik zur Last gelegt werden kan. Und man muß sich also aufs äusserste bemühen, nicht nur alles in der Metaphysik selbst so deutlich zu verstehen als es möglich ist, sondern auch andern so faßlich, so verständlich, so begreiflich zu machen, als sich immer will thun lassen. 5) Je gründlicher die Metaphysik abgehandelt wird, und zu einer ie grössern Gewißheit alles in derselben gebracht wird, desto vollkommener ist sie. Das Ungewisse, das Zweifelhafte, das Erbettelte in der

Meta-

Metaphysik ist entweder ein tadelnswürdiger Schandfleck derselben, oder ein Beweis, daß die Menschen in dieser Wissenschaft eben so, wie in allen andern Dingen, es nicht zu der allerhöchsten Vollkommenheit bringen können. Und 6) Je practischer die Wahrheiten der Metaphysik sind, desto vollkommener ist sie. Wenn eine Wissenschaft nicht practisch ist, so ist sie ein künstliches aber unnützes Spinnengewebe. Also würde die Metaphysik ein unnützer Zeitvertreib seyn, wenn sie keine practische Wissenschaft wäre. Man muß demnach sich angelegen seyn lassen, lauter solche Untersuchungen in derselben anzustellen, welche in aller Praxis des menschlichen Lebens brauchbar seyn können. So sieht eine Metaphysik aus, welche hochgeachtet und angepriesen zu werden verdient, und wir haben uns in diesem Absatze selbst Gesetze aufgelegt, nach denen wir eine Metaphysik schreiben wollen. Gelingt es uns nicht, so ist doch unser Vorsatz untadelhaft gewesen.

§. 7.

Man darf nicht denken, als wenn in der Metaphysik lauter Wahrheiten vorkommen, welche Niemanden als denenjenigen Weltweisen bekannt sind, welche sich mit Fleiß auf dieselbe als eine besondere Wissenschaft legen. Man kan nichts weniger als dieses behaupten. Alle Gelehrte, Juristen, Theologen, Philologen, und wie sie alle Namen haben mögen, selbst diejenigen, welche die Metaphysik verachten, und bey aller Gelegenheit verspotten, bedienen sich in ihren Lehrgebäuden und allen ihren gelehrten Untersuchungen, wenn sie gründlich sind, unendlich vieler metaphysischen Wahrheiten. Die Weltweisen haben diese hin und wieder zerstreueten Wahrheiten zusammengesamlet, dieselben nach den Regeln der Vernunftkunst in ein besonderes Lehrgebäude zusammengeordnet, und dasselbe auf eine kunstmäßige Art zur möglichsten Vollkommenheit zu erheben gesucht, und man nennt daher diese Metaphysik **die künstliche Metaphysik**. Man kan sich also nicht genung wundern, daß es Gelehrte geben kan, welche diese Wissenschaft überhaupt ver-

verachten, da man ihnen doch zeigen kan, daß sie selbst viele Wahrheiten derselben wissen, und in ihren Wissenschaften beständig brauchen. Doch so machen es die Menschen! Sie eifern ofte mit Unverstande. Man muß so gar sagen, daß unendlich viele metaphysische Wahrheiten, auch den Ungelehrten, und allen Menschen von gesunder Vernunft, bekannt sind, ob sie gleich niemals studiert haben, und die künstliche Metaphysik nicht einmal dem Namen nach kennen. Alle Menschen haben von der Natur die Vernunft bekommen, ein Vermögen, wodurch der Mensch geschickt ist, Dinge in ihrem Zusammenhange mit ihren Gründen und Folgen deutlich einzusehen, und folglich auch eine Wahrheit aus der andern durch Schlüsse herzuleiten. Diese Erkenntnißkraft, welche allen Menschen eingepflanzt ist, darf nicht nothwendig durch die Kunst angebauet werden, wenn sie würksam werden soll. Sondern sie fängt mit den Jahren von selbst an zu würken. So bald sie nun geschäftig wird, sieht sie sich nach Grundwahrheiten um, oder erdenkt selbst solche Wahrheiten, damit sie dieselben als einen Leitfaden in allen ihren Schlüssen brauchen könne. Solte sie wohl ihrer ungekünstelten Natur nach so schlecht seyn, daß sie keinen einzigen richtigen Grundsatz der menschlichen Erkenntniß, ohne Hülfe der Kunst, entdecken könnte? Solten wohl die ersten Grundwahrheiten der Erkenntniß so beschaffen seyn, daß sie ohne Hülfe der Kunst gar nicht erkannt werden könnten? Nichts weniger als dieses. Es giebt demnach eine Erkenntniß metaphysischer Wahrheiten, zu welcher man, durch den blossen ungekünstelten Gebrauch der Vernunft, und der Gegenstände derselben, gelangt, und diese Erkenntniß pflegt man die natürliche Metaphysik zu nennen. Und die Erfahrung bestätiget vollkommen, daß es eine solche Metaphysik gebe, und zwar in allen Menschen, die des Gebrauchs ihrer Vernunft mächtig sind. Wir wollen bloß, einer einzigen Wahrheit, Erwehnung thun. Wenn zwey Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie unter einander selbst gleich. Diese Wahrheit wird, in der künstlichen

chen Metaphysik, allgemein vorgetragen, erklärt und bewiesen. Allein, wem ist diese Wahrheit unbekannt? Welcher Handwerksmann denkt und handelt nicht, nach dieser Wahrheit? Ein Tischer soll eine Stubenthür verfertigen. Er mißt die Länge und Breite der Oefnung, und er stelt sich also dieselbe als eine Sache vor, welche dem Maasse gleich ist. Diesem Maasse macht er die Thüre gleich, und wenn er sich in der Ausmessung nicht betrogen hat, so zweifelt er gar nicht daran, daß sich die Thür in die Oefnung passe, und also derselben gleich sey. Hat dieser Handwerksmann etwa diese Wahrheit, nach den Regeln der Vernunftkunst, gelernt? Und so kan man tausend Fälle entdecken, in welchen auch Ungelehrte, nach metaphysischen Grundwahrheiten, denken und handeln, und also von denenselben eine Kenntniß haben müssen. Eine solche künstliche Metaphysik würde gewiß nicht viel taugen, von welcher niemand irgends etwas wüßte, der nicht dieselbe kunstmäßig studiert hätte.

§. 8.

Da es nun eine natürliche Metaphysik giebt, so könnte man auf die Gedanken gerathen, als sey die künstliche ganz unnütz, unnöthig und ganz zu verwerfen, und als könne man sich mit der natürlichen ganz allein begnügen lassen. Wir müssen diese Sache ganz unpartheyisch beurtheilen, und wir wollen daher, um das Verhältniß der künstlichen Metaphysik gegen die natürliche gründlich zu untersuchen, folgendes anmerken. 1) Die künstliche Metaphysik ist von der natürlichen nicht ganz verschieden, und noch viel weniger widerspricht die erstere der letztern. Wenn die künstliche Metaphysik der natürlichen nicht gemäß ist, und ihr widerspricht, so muß man entweder etwas für natürliche Metaphysik halten, so es nicht ist; oder die künstliche ist falsch, in so ferne sie der natürlichen widerspricht. Leute, die sich beständig wider die Künste erklären, und die Natur immer im Munde führen, pflegen alles dasjenige, was sie von Kindesbeinen an für wahr gehalten haben, als die Stimme der Natur anzusehen. Und daher komt es, daß man die Vorurtheile,

urtheile, die uns von Kindesbeinen an bezaubert haben, für Ausſprüche der geſunden Vernunft, und alſo für die natürliche Metaphyſik hält. Es iſt ſo weit entfernt, daß man eine künſtliche Metaphyſik tadeln ſolte, wenn ſie einer ſolchen natürlichen widerſpricht; daß man vielmehr in der künſtlichen ſich alle Mühe geben muß, dieſelbe zu widerlegen. Allein wenn man durch die natürliche Metaphyſik diejenigen erſten Wahrheiten verſteht, welche nicht nur in der That Wahrheiten ſind, ſondern zu deren Erkenntniß man auch nach und nach, durch den ungekünſtelten Gebrauch der Vernunft, und ihrer Gegenſtände, gelanget; ſo iſt es allemal ein Fehler, wenn die künſtliche ihr widerſpricht: denn zwey Wahrheiten können einander niemals widerſprechen. Man muß ſich demnach in der künſtlichen Metaphyſik alle Mühe geben, damit man der richtigen natürlichen niemals widerſpreche. Man muß die natürliche geſunde Vernunft immer vor Augen haben, und in der künſtlichen Metaphyſik ſo denken, wie es derſelben gemäß iſt. 2) Die natürliche Metaphyſik iſt, auſſer der Gelehrſamkeit, zum vernünftigen Denken und Handeln zureichend, und in dieſem Falle braucht man die künſtliche nicht nothwendig. Ein Tiſcher kan eine vollkommen gute Stubenthüre machen, ob er gleich die angeführte Grundwahrheit nicht ſo verſteht und gelernt hat, wie ſie in der künſtlichen Metaphyſik gelehrt wird. Wenn wir auſſer der Gelehrſamkeit vernünftig denken und handeln wollen, ſo brauchen wir freylich Grundwahrheiten, die wir in unſern Schlüſſen, Ueberlegungen und Entſchlüſſen zum Grunde legen; allein es iſt nicht nöthig, daß wir dieſelben ſcientifiſch wie in der künſtlichen Metaphyſik verſtehen. Allein in der Gelehrſamkeit iſt, die natürliche Metaphyſik, nicht hinlänglich. Wenn man gelehrt denken und handeln will, ſo muß man eine deutliche und gründliche Erkenntniß, von den Grundwahrheiten der menſchlichen Erkenntniß, haben; und die erlangt man nur durch die künſtliche Metaphyſik. 3) Die künſtliche iſt eine viel vollkommenere und beſſere Erkenntniß, als die natürliche.

liche. Einmal ist sie eine viel weitläuftigere Erkenntniß, als die natürliche. Ein Metaphysiker entdeckt viele Wahrheiten durch die Kunst, welche die blosse Natur übersieht. Es geht allemal so. So bald man die Natur kunstmäßig tractirt, so bald macht man allemal mehr Entdeckungen: gleichwie man durch die Kunst es dahin bringen kan, daß ein Saamenkorn hundertmal mehr Frucht trägt, als wenn man es der blossen Natur überläßt. Und zum andern ist die künstliche Metaphysik, eine viel genauere, deutlichere, gewissere und practischere Erkenntniß der ersten Grundwahrheiten, als die natürliche. Die letztere ist eine sehr verworrene, und undeutliche Erkenntniß einiger Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß. Sie stelt dieselben bloß in der Ausübung und Anwendung vor, als Wahrheiten, die in der Erfahrung eintreffen, ohne sie in ihrer Allgemeinheit mit allen nöthigen Einschrenkungen vorzustellen. Sie beweist dieselben nicht allgemein, und sie ist demnach eine Erkenntniß, welche sich der Gefahr mehrerer Irrthümer aussetzt, so wohl in der Theorie als Praxis, als die künstliche Metaphysik. Denn diese im Gegentheil trägt, die ersten Grundwahrheiten, in ihrer Allgemeinheit deutlich und gründlich vor, mit allen ihren Einschrenkungen, und sie bereitet dieselben dergestalt, daß man sich in der Ausübung mit mehrerer Sicherheit auf sie verlassen kan. Kurz, gleichwie ein fruchtbares Land, durch die Kunst, viel schöner und fruchtbarer wird: also wird auch die natürliche Metaphysik, durch die künstliche, erst recht angebauet. Und wer die künstliche recht studieren will, der muß sie als eine Kunst betrachten, wodurch der natürliche gesunde Menschenverstand angebauet werden soll, und als eine Kunst, welche weder erfunden wäre, noch gelernt und ausgeübt werden könnte, wenn es keine natürliche Metaphysik gäbe.

§. 9.

Da nun die künstliche Metaphysik eine viel vollkommenere Erkenntniß ist, als die natürliche; so ist leicht zu erachten, daß sie auch viel nützlicher ist, als die natürliche, wenn

die

die letztere allein genommen wird. Und was würde sich hier nicht für eine Abhandlung schreiben lassen, wenn man von dem Nutzen der künstlichen Metaphysik ausführlich handeln wolte? Sie handelt alles ab, was uns die Natur von GOtt lehrt. Ist das nicht, eine Untersuchung von der äusserſten Wichtigkeit, Nothwendigkeit und Nützlichkeit? Sie handelt von der Welt, von der menschlichen Seele. Sind das unnütze Grübeleyen? Doch, wer würde ein Ende finden, wenn man, alle nützliche Abhandlungen der künstlichen Metaphysik, zum voraus anzeigen, und ihren mannigfaltigen Nutzen anpreisen wolte. Eben so weitläuftig würde es fallen, wenn man den grossen und mannigfaltigen Einfluß dieſer Wissenschaft in die Gottesgelahrheit, in die Rechtsgelahrheit, und in alle Theile der Gelehrsamkeit ausführen wolte. Wir werden, durch die Ausführung dieſer Wissenschaft selbst, von dieſem mannigfaltigen Nutzen der künstlichen Metaphysik augenscheinlich überführt werden. Es ist genung, wenn ich hier nur einen dreyfachen Nutzen ausführe, um die Begierde, die Metaphysik zu lernen, bey einem vernünftigen Leſer zu erwecken, zu unterhalten und zu vermehren. 1) Durch die künstliche Metaphysik werden unſere Begriffe ungemein aufgeklärt, und zu dem höchſten Grade der Deutlichkeit erhoben, deſſen der menschliche Verstand fähig ist. Die Metaphysik handelt die erſten Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß ab, und folglich werden in ihr solche Begriffe untersucht, worunter, als unter seine Geschlechter, alles gehört, was gedacht werden kan. Wir mögen also in dem gemeinen Leben, oder in einer Kunst, oder in irgends einem Theile der Gelehrsamkeit, denken was wir wollen, es mag nun was bloß mögliches oder was würkliches seyn, es mag eine göttliche oder menschliche Sache seyn, oder es mag seyn was es will: so gehört es gewiß unter einen oder mehrere derjenigen abstracten Begriffe, die in der Metaphysik abgehandelt werden. Folglich giebt uns die Metaphysik solche Merkmale und Prädicate der Dinge an die Hand, welche von allen, was wir denken und denken

können, gesagt werden müssen. Nun lehrt uns ja die Vernunftlehre, daß unsere Begriffe dadurch ihre gröste Deutlichkeit erreichen, wenn wir sie in alle Geschlechter, Arten und abstracte Begriffe auflösen und zergliedern, worunter sie gehören. Die Metaphysik setzt uns demnach in den Stand, die gröste Deutlichkeit in unsern Begriffen zu erreichen. Kein Gelehrter kan gehörig definiren, wenn er nicht die metaphysischen Begriffe im Kopfe hat, und alle Begriffe der Menschen zergliedern sich endlich in metaphysische Begriffe. Die letztern sind gleichsam der erste und vornehmste Stof, woraus alle unsere Begriffe, wie die Wörter aus Buchstaben, zusammengesetzt werden. Die Erfahrung wird uns davon völlig überzeugen, und nur ein finsterer Kopf kan nicht zugeben, daß es ein grosser Nutzen der Metaphysik sey, wenn sie unsern Begriffen die möglichste Deutlichkeit giebt. 2) Der andere Nutzen der künstlichen Metaphysik besteht darin, daß sie uns eine deutliche und genaue Erkenntniß, der ersten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß, verschaft. Ein ieder Mensch hat Grundsätze, nach denen er denkt und handelt. Sind dieselben nun falsch, oder wenigstens nicht genau genung eingeschrenkt; so breitet sich das Irrige in denselben, wie ein schleichendes Gift, durch den ganzen Körper der Erkenntniß und der Handlungen aus. Und wenn sie nicht deutlich genung erkannt werden; so weiß man selbst nicht recht, was sie sagen wollen, und man ist nicht im Stande, sie gehörig zu gebrauchen und anzuwenden. Ein Gelehrter insonderheit muß, deutlich und richtig erkannte Grundwahrheiten, im Kopfe haben, damit er auf dieselben das Gebäude seiner Gelehrsamkeit gehörig aufzuführen im Stande sey. Es ist demnach einem iedweden vernünftigen Menschen, der vernünftig denken und handeln will, unendlich viel daran gelegen, daß er eine recht deutliche und genaue Erkenntniß der ersten Grundwahrheiten erlange. Und da ihm nun die Metaphysik dieselben verheißt, so kan er nicht anders, er muß sie für eine ungemein nützliche Wissenschaft halten. In der Metaphysik werden die richtigen

Gründe

Gründe gelegt, worauf ein ieder vernünftiger Mensch, das System aller seiner Gedanken und Handlungen, aufführen kan. Und da sie nun diese Gründe deutlich erklärt, und richtig bestimt und einschrenkt: so macht sie dadurch den allervortreflichsten Anfang zu aller menschlichen Erkenntniß, und zum vernünftigen Verhalten. Der dritte Nutzen der Metaphysik besteht darin, 3) daß sie die Gewißheit aller menschlichen Erkenntniß befördert, indem sie allen Beweisen die Gewißheit giebt, und es möglich macht, daß sie bis auf die ersten Grundwahrheiten können fortgesetzt werden. Jedermann weiß, daß man durch einen Beweis nicht eher völlig überzeugt werden kan, bis man nicht alle Beweisthümer so lange weiter fort beweist, bis man auf die ersten Grundsätze der menschlichen Erkenntniß komt. Nun werden diese Grundsätze, in der Metaphysik, abgehandelt. Folglich kan man ohne sie keinen vollkommen überzeugenden Beweis führen, und folglich kan man ohne sie zu keiner vollkommenen Gewißheit gelangen. Da nun die künstliche Metaphysik, die Deutlichkeit, die Richtigkeit, die Gewißheit, und die practische Beschaffenheit aller menschlichen Erkenntniß aufs möglichste befördert: so kan man sie, als die Quelle aller Vollkommenheiten aller menschlichen Erkenntniß, betrachten. Sie ist wie eine Sonne, welche um sich herum alle Wissenschaften, und alle Arten der menschlichen Erkenntniß, als Planeten erleuchtet, erwärmt, befruchtet und in Bewegung setzt. Man hat sie daher mit Recht die Hauptwissenschaft, oder die vornehmste Wissenschaft genannt. Doch sie mag sich selbst, allen unpartheyischen Richtern, anpreisen. Man kan doch Niemanden eher von dem Nutzen einer Wissenschaft recht überzeugen, bis er sie versteht.

§. 10.

Die Metaphysik ist unstreitig eine Wissenschaft, welche in einem sehr üblen Rufe steht. Mancher Gelehrter so gar scheint sein rechtes Geschäfte daraus zu machen, diese Wissenschaft bey aller Gelegenheit durchzuziehen, und sie, so viel an ihm ist, lächerlich und verächtlich zu machen. Wenn

man alle Feinde der Metaphysik zusammen nimt, so kan man sie in zwey Classen abtheilen. Zu der ersten gehören diejenigen, welche die Metaphysik nicht verstehen, und sie demohnerachtet lästern, es sey nun daß sie nicht Verstand genung haben, sie zu verstehen, oder daß sie niemals Lust und Gelegenheit gehabt haben, sie zu lernen. Solche Feinde der Metaphysik machen sich selbst lächerlich, und verächtlich. Man kan ja vernünftiger Weise keine Sache loben oder tadeln, wenn man keine gehörige Kenntniß von derselben hat, und ein ieder Mensch verräth eine unvernünftige Uebereilung, wenn er von Dingen urtheilt, die ihm unbekannt sind. Und wenn man mit solchen Feinden der Metaphysik zu streiten hat, so thut man nicht besser, als wenn man sie fragt, was denn das für eine Wissenschaft sey, die sie so kühn lästern? Durch die Verwirrung, in welche man solche Unverschämte durch diese Frage setzt, wird die Ehre dieser Wissenschaft an ihnen hinlänglich gerochen. Zu der andern Classe gehören diejenigen, welche die Metaphysik überhaupt verspotten und verlachen, weil die Weltweisen, welche dieselbe vorgetragen, sie mit vielen Fehlern angefült haben. Nun kan man freylich nicht leugnen, daß die Metaphysik von ie her mit unendlich vielen Irrthümern, abgeschmackten Grillen, unnützen Grübeleyen und Spitzfindigkeiten besudelt worden, und daß die Art zu denken der Metaphysiker ofte sehr fehlerhaft sey. Allein das ist das betrübte Schicksal, aller Theile der Gelehrsamkeit. Sie gerathen nicht allemal in die rechten Hände, und wenn man eine iede Wissenschaft ganz verachten wolte, welche durch das Versehen der Gelehrten mit vielen Fehlern und Mängeln verunstaltet wird; so müste man alle Gelehrsamkeit, und so gar die Gottesgelahrheit ganz verachten. Ein unpartheyischer Richter sondert die Fehler der Gelehrten von den Fehlern der Wissenschaften selbst ab, und gleichwie er jene nicht vertheidiget, also legt er sie diesen niemals zur Last. Wir müssen die Metaphysik überhaupt beurtheilen, wenn sie so beschaffen ist, wie sie beschaffen seyn könnte und solte.

§. 11.

§. 11.

Unterdessen giebt es doch einige besondere Vorwürffe, durch welche man die Metaphysik lächerlich und verächtlich zu machen sucht, und welche eine Erläuterung verdienen. Zuerst pflegt man gemeiniglich die Metaphysik, einer gar zu grossen Dunkelheit und Unverständlichkeit, zu beschuldigen. Man treibt diese Beschuldigung so hoch, daß man sagt, die Lehrer der Metaphysik verstünden selbst nicht, was sie lehrten, und es sey daher lächerlich, und im höchsten Grade abgeschmackt, viel Fleiß und Zeit auf die Untersuchung einer Wissenschaft zu wenden, die mit einer undurchdringlichen Finsterniß umhüllet ist: als wenn ein Mensch sich die Augen aus dem Kopfe heraussehen wolte in der Mitternacht, wenn gar kein Licht scheint. Es würde freylich arg genung seyn, wenn diese Beschuldigung gegründet wäre. Allein die Sache verhält sich ganz anders. Will man mit dieser Beschuldigung etwa sagen, als wenn die metaphysischen Untersuchungen schlechterdings dunkel und unverständlich seyn; so kan man diese Beschuldigung ohne alle weitere Einschrenkung leugnen. Nur Chimären, und ganz abgeschmackte Irrthümer sind schlechterdings unverständlich, und man kan diesen Vorwurf nicht eher zugestehen, bis nicht erwiesen worden, daß alle Untersuchungen der Metaphysik schlechterdings falsch sind. Und wir tadeln einen ieden Lehrer der Metaphysik, von dem erwiesen werden kan, daß er schlechterdings dunkele und ganz unverständliche Untersuchungen in derselben vortrage. Allein versteht man, durch dunkele Untersuchungen, solche Untersuchungen, die dieser und jener Mensch nicht verstehen und einsehen kan; so gestehen wir gerne zu, daß es unendlich viele Leute giebt, denen die Metaphysik dunkel ist. Aber das ist kein Fehler dieser Wissenschaft. Es kan nicht anders seyn, sie ist viel schwerer, als viele andere Wissenschaften. Wer sie verstehen will, muß einen tiefsinnigen Verstand besitzen, viel nachdenken, und vielen Fleiß anwenden. Wer nun nicht Verstand genung besitzt, oder wer zum tiefsinnigen

Nachdenken nicht aufgelegt ist, oder wer sich nicht Zeit genung nimt, und nicht Mühe genung anwendet: dem ist die Metaphysik freylich unverständlich. Allein sie ist nicht schuld daran. Wenn ein Mensch, um eines Fehlers in seinen Augen willen, bey starkem Lichte einen Schmerz in den Augen fühlt und nicht recht sehen kan, ist das Licht deswegen dunkel? Unterdessen muß, ein Lehrer der Metaphysik, dieselbe nicht ohne Noth dunkel machen. Er muß vielmehr, durch eine leichte und deutliche Art zu denken, und des Vortrages, so viel Licht in diese Wissenschaft zu bringen suchen, als sie vermöge ihrer Natur vertragen kan.

§. 12.

Zum andern sagt man: Die Metaphysik sey zu schwer, und man handele also vernünftiger, wenn man seine Zeit und seinen Fleiß auf leichtere Wissenschaften wende. Dieser Vorwurf ist denjenigen, die ihn auf die Bahn bringen, nicht eben rühmlich. Eine Wissenschaft ist schwer, wenn viel Verstand und Fleiß dazu erfodert wird, wenn man sie lernen will. Wer sich also über die Schwierigkeiten einer Wissenschaft beschwert, der muß entweder beweisen, daß sie über aller Menschen Kräfte gehe, oder er giebt sich selbst für einen Menschen aus, der zu wenig Verstand hat, und zu wenig Fleiß anwendet. Ist das einem Menschen rühmlich? Freylich ist die Metaphysik schwerer, als viele andere Theile der Gelehrsamkeit. Allein wer ist so unverständig, und verlangt, daß alle Wissenschaften, und alle gelehrten Untersuchungen, von einer gleichen Leichtigkeit seyn sollen? Uebrigens sind die Lehrer der Metaphysik mehrentheils daran schuld, wenn sie einer Art zu denken und zu reden sich bedienen, welche schwer einzusehen ist. Man solte sich vielmehr bestreben, die Metaphysik so leicht zu machen, als es sich will thun lassen, und in dem Vortrage derselben alles zu vermeiden, was Schwierigkeiten ohne Noth verursacht. Die Gabe der Leichtigkeit im Denken und im Vortrage ist eine schätz-

schätzbare Gabe, die man, wenn man sie besitzt, gröstentheils bloß der Natur zu danken hat.

§. 13.

Zum dritten macht man der Metaphysik daraus ein Verbrechen, daß sie sehr viele abstracte Subtilitäten in sich enthält, indem man glaubt, daß das Abstrahiren, und alle Untersuchungen, die subtil sind, unter die unnöthigen und unnützen und schädlichen Beschäftigungen des menschlichen Verstandes gerechnet werden müssen. Allein dieser ganze Vorwurf rührt aus Unverstande her, und gereicht allen denjenigen zur Beschimpfung, welche ihn einer Wissenschaft im Ernste machen. Die abstracte Erkenntniß ist die allgemeine Erkenntniß, und wenn in einer Wissenschaft gar keine abstracten Untersuchungen vorkämen, so würde sie gar keine allgemeinen Wahrheiten in sich enthalten. Und wozu würde uns dieselbe nützen? Ja, da die Metaphysik, von den ersten und allgemeinsten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß, handeln soll; so muß sie nothwendig unendlich viele der abstractesten Untersuchungen in sich enthalten. Eine abstracte Wahrheit ist nur tadelhaft, wenn sie nicht auf viele und wichtige Fälle kan angewendet werden. Und wenn sich also der Metaphysiker nur in Acht nimt, damit er nicht in solchen Abstractionen sich verliere, welche nicht sonderlich brauchbar sind; so kan man ihm, seine abstracten Untersuchungen, nicht zur Last legen. Und was die Subtilitäten betrift, so kan man ohne denselben die Irrthümer nicht vermeiden. Sie bestehen in den Unterscheidungen solcher Dinge, die von unendlich vielen Leuten sehr leicht mit einander verwechselt werden. Aus der Verwechselung verschiedener Dinge entstehen alle Irrthümer. Und die Metaphysik würde also der Wahrheit einen sehr schlechten Dienst leisten, wenn man in derselben alle subtile Untersuchungen vermeiden wolte. Nur muß man lauter solche Subtilitäten darin vorbringen, ohne welche ein wichtiger und schädlicher Irrthum nicht verhütet werden kan. Sonst begeht man einen

Fehler, und geräth in Spitzfindigkeiten, wenn man Dinge auf eine subtile Art von einander unterscheiden will, die entweder nicht verschieden sind, oder die man doch auf eine ganz unschädliche Art für einerley halten kan. Und wer sich über abstracte und subtile Untersuchungen überhaupt beschwert, der verräth dadurch, daß er keinen scharfsinnigen und tiefsinnigen Verstand besitze; daß er ein Mensch sey, der viel zu sehr an den Sinnen und der Einbildungskraft klebt, als daß er eine abstracte Wahrheit einzusehen solte vermögend seyn; und daß er einen viel zu plumpen und stumpfen Kopf besitze, als daß er im Stande seyn solte, Subtilitäten zu verstehen. Ist das für einen Menschen eine Ehre? Und noch dazu für einen Menschen, der gelehrt seyn will? Unsere eigene Ehre verbindet uns also, niemals über abstracte und subtile Untersuchungen überhaupt Klagen zu führen.

§. 14.

Man macht viertens der Methaphysik daraus einen Vorwurf, als wenn sie mit lauter unnützen Grübeleyen und Speculationen angefült sey, und daß sie also keine Wissenschaft sey, die practisch ist. Freylich müssen wir zugeben, daß eine iede Wissenschaft verachtungswürdig sey, welche gar nicht practisch ist. Blosse Speculationen sind ein unnützes Spinnengewebe, und ein Gelehrter, der seinen Kopf mit lauter Speculationen angefült hat, kan zwar ein dreister und grosser Schwätzer seyn; allein er ist, in allen Fällen des menschlichen Lebens, ein Narre. Er schickte sich vielleicht in eine Welt, in welcher nichts zu thun wäre; allein er schickt sich nicht in diese Welt, in welcher beständig sehr viel zu thun ist. Wir geben auch zu, daß die Weltweisen, sehr viele Grillenfängereyen und unnütze Speculationen, in die Metaphysik gemengt haben. Allein das ist ein Verbrechen der Weltweisen, und man muß sich in Acht nehmen, damit man, in der Metaphysik, sich nicht mit lauter unnützen Speculationen beschäftige. Wenn also der Gegner billig und

gerecht

gerecht seyn will, so muß er beweisen, daß alle Untersuchungen der Metaphysik in lauter unnützen Speculationen bestehen. Und wer kan dieses, auch nur mit einigem Scheine der Wahrscheinlichkeit, behaupten? Ist die Lehre von der Seele, von ihrer Unsterblichkeit, von ihrem freyen Willen, von GOtt, von seiner Vorsehung, eine unnütze Speculation? Und wie viel hundert metaphysische Untersuchungen könnten nicht angeführt werden, von denen der blosse Augenschein lehrt, daß sie keine unnütze Speculationen seyn? Daß eine Wahrheit eine unnütze Speculation zu seyn scheint, rührt ofte von der Ungeschicklichkeit eines Menschen her, der nicht weiß, wie und wozu er sie brauchen soll. Viele Feinde der Metaphysik haben sich niemals, um den Nutzen und Gebrauch der metaphysischen Wahrheiten, bekümmert, es sey nun daß sie dieselbe nicht recht verstehen, oder daß sie nicht geschickt genung zu diesem Gebrauche sind, und daher scheint ihnen manches in der Metaphysik eine unnütze Speculation zu seyn, so es doch nicht ist. Manche Menschen, manche Gelehrte so gar, verhalten sich zu manchen Wissenschaften, wie die wilden und plumpen Americaner zu den Goldbergwerken und Diamantengruben in America, welche Gold und Edelgesteine für unnütze Kleinigkeiten hielten, und ein sehr einfältiges und unbequemes Leben, aller Reichthümer ihres Landes ohnerachtet, führten. Was kan die Metaphysik dafür, wenn in ihr, als in einem reichen und fruchtbaren Lande, wilde Barbarn befindlich sind?

§. 15.

Man beschwert sich fünftens über die gar zu grosse Trockenheit der Metaphysik, und man glaubt, eine so trockene Wissenschaft verdiene nicht, daß man sich mit ihr beschäftige, und man habe zu befürchten, daß man durch ihre Trockenheit gleichsam ausgedorret werden, und einen zu trockenen Kopf bekommen werde. Es ist bey diesem Einwurffe zu besorgen, daß die Gegner ofte selbst nicht wissen, was sie durch die Trockenheit einer Wissenschaft verstehen, und man

kan also billig von ihnen erwarten, daß sie sich erst näher erklären, ehe man auf die Beantwortung ihres Einwurfs denkt. Versteht man, durch eine trockene Wissenschaft, eine unnütze und unbrauchbare Wissenschaft; so ist schon gezeigt worden, daß man sich einen ganz verkehrten Begrif von der Metaphysik macht, wenn man sie sich als eine unnütze und unbrauchbare Wissenschaft vorstelt. Vielleicht versteht man, durch eine trockene Wissenschaft, eine Wissenschaft, in welcher es nicht beständig was zu lachen giebt, welche nicht aus witzigen und sinnlich angenehmen Gedanken besteht, und in welcher nicht immer, wie in einem Romane oder Gedichte, das Herz in Wallung gesetzt wird. Nun geben wir gerne zu, daß die Metaphysik trockener sey, als Gedichte, Romane, bewegliche Historien, erbauliche Schriften u. s. w. allein wir leugnen, daß sie deshalb zu tadeln sey. Es ist kindisch, wenn man verlangt, daß alle Wahrheiten, in einer lächelnden, und reitzend bezaubernden Gestalt, erscheinen sollen. Die metaphysischen Wahrheiten sind so ernsthaft, als eine ehrwürdige und kluge Matrone, und es würde sehr lächerlich herauskommen, wenn man sie wie eine junge Buhlerin wolte lächeln lassen. Leute demnach, die nur immer witzig und sinnlich rührend denken wollen, sind zu kindisch und fladderhaft zum freundschaftlichen Umgange mit der Metaphysik. Auf der andern Seite begehen freylich die Weltweisen mehrentheils den Fehler, daß sie die Metaphysik viel ernsthafter, mürrischer und unangenehmer vortragen, als es nöthig ist. Allein das komt daher, weil sie die Kunst nicht verstehen, gründlich und schön zu gleicher Zeit zu denken. Die Erfahrung wird es lehren, ob wir im Stande seyn werden, mehr Anmuth, Munterkeit und Lebhaftigkeit in die Metaphysik zu bringen, als viele denken, daß es möglich sey. Und wenn dieses Vorhaben uns glücken solte, so wird man selbst durch den Augenschein überführt werden, daß die Metaphysik keine zu trockene Wissenschaft sey.

§. 16.

§. 16.

Endlich, zum sechsten, gehen manche in ihrem Eifer wider die Metaphysik gar so weit, daß sie sagen: die Metaphysik sey eine sehr gefährliche Wissenschaft. Sie mache einen Menschen, sagen sie, zu einem allgemeinen Zweifeler, zu einem Zweifeler an den offenbarsten Wahrheiten, zu einem Atheisten, zu einem Religionsspötter, zu einem hochmüthigen Pedanten, und was dergleichen mehr ist. Wir wollen uns nicht die Mühe geben, alle diese Vorwürfe ausführlich zu untersuchen. Wir wollen nur die Gegner bitten, so billig zu seyn, und den Mißbrauch einer Wissenschaft, von ihrem rechten Gebrauche, zu unterscheiden. Wenn wir alle Wissenschaften tadeln und verwerffen wolten, die gemißbraucht werden, so müsten wir sie alle verwerffen. Wie schändlich wird nicht die heilige Schrift gemißbraucht! Welcher vernünftiger Mensch macht ihr deshalb einen Vorwurf? Wenn der Gegner gerecht verfahren will, so muß er beweisen, daß die Atheisterey, Pedanterey, der Hochmuth u. s. w. Früchte der Metaphysik sind, welche aus ihr nothwendig entstehen, und von ihr ganz unzertrenlich sind. Eine wahre Metaphysik trägt ganz andere Früchte. Doch, gleichwie es im gemeinen Leben am besten ist, wenn man recht handelt, und die Leute reden läßt, was sie wollen, damit man sie auf eine thätige Art widerlege; also ist es bey den Vorwürfen, die ganzen Wissenschaften gemacht werden, ofte am rathsamsten, daß man sie selbst gründlich abhandele, und der unpartheyischen Welt vorlege: denn dadurch fallen die meisten Vorwürffe von selbst weg. Man kan also die Feinde der Metaphysik reden lassen, was sie wollen, sie lästern eine Unschuld, die sie nicht kennen.

§. 17.

Im Anfange bestand die ganze Metaphysik nur aus der Ontologie, und höchstens noch aus der Lehre von GOtt. Es gieng aber mit ihr, wie mit allen Wissenschaften. Sie sind den Flüssen ähnlich, welche bey ihrer Quelle ganz klein

sind,

sind, sich aber immer weiter ausbreiten und aufschwellen, je weiter sie von ihrer Quelle entfernt werden. Die neueren Weltweisen fanden, daß der Umfang der Metaphysik viel grösser sey. Man rechnete also zu derselben noch die Lehre von der Welt, und von der Seele. Daher besteht iezt die Metaphysik aus vier Wissenschaften, aus der Ontologie, Cosmologie, Psychologie, und natürlichen Theologie; oder aus den Lehren von dem Dinge, von der Welt, von der Seele und von GOtt. Man kan sagen, daß in der Metaphysik noch mehr Wissenschaften vorkommen, wenn man nemlich alle Hauptmaterien, von denen in ihr gehandelt wird, als besondere Lehrgebäude ansehen, und sie mit besondern Namen benennen wolte. Allein das würde gar keinen Nutzen haben. Wir geben auch zu, daß vielleicht noch mehrere Wissenschaften möglich sind, welche, wenn sie erfunden seyn werden, mit Recht zur Metaphysik werden gerechnet werden müssen. Allein wenn man alles zusammennimmt, was die Lehrer der Metaphysik bisher erfunden haben, so kan es insgesamt füglich unter den vier genannten Wissenschaften begriffen werden. Es ist kindisch, wenn man, in Kleinigkeiten und unerheblichen Sachen, ohne Noth Neuerungen machen will. Und wir wollen daher bey der eingeführten Mode bleiben, und die ganze Metaphysik in die genannten vier Wissenschaften zusammen fassen, welche so auf einander folgen, wie immer eine die Gründe zu der andern in sich enthält. Da nun die Ontologie die Gründe von der Lehre von der Welt, von der Seele, von GOtt, ja von allen Wissenschaften und der ganzen menschlichen Erkenntniß in sich enthält: so muß man von derselben billig den Anfang machen, indem sie als der erste Anfang der ganzen menschlichen Erkenntniß betrachtet werden muß.

Die

Die
Ontologie.

Einleitung in die Ontologie.

§. 18.

Ohne Zweifel ist die Ontologie derjenige Theil der Metaphysik, welcher wider die ganze Metaphysik die meisten Vorurtheile erregt hat. Sie scheint mit lauter Abstractionen, Subtilitäten, und Speculationen angefüllt zu seyn. Und da die meisten Menschen eine Sache loben oder tadeln, nach dem der erste Eindruck, den sie ihnen macht, entweder angenehm oder unangenehm ist: so würden vielleicht manche Leute von der ganzen Metaphysik ein geneigteres Urtheil fällen, wenn man nicht ihren Anfang mit der Ontologie machen müste. Die Ontologie ist gleichsam ein rauher Weg, der uns in angenehme und fruchtbare Gefilde führt. Allein man kan weder von GOtt, noch von der Seele, noch von der Welt eine gründliche philosophische Erkenntniß erlangen, wenn man nicht in der Ontologie wohl bewandert ist. Man muß es sich also gefallen lassen, entweder die Ontologie zu lernen, oder man muß die Metaphysik ganz verabsäumen, und sich es gefallen lassen, daß man in

keinem

keinem Theile der Gelehrsamkeit, den höchsten Grad der Gründlichkeit, erreiche, dessen der menschliche Verstand fähig ist. Unterdessen hat die Ontologie, nur von ferne, eine finstere und abschreckende Mine. Macht man sich mit ihr genauer bekannt, so findet man in ihrem Umgange mehr Anmuth und Vergnügen, als man anfänglich hätte denken sollen. Man versteht durch die **Ontologie**, oder durch die Lehre von den Dingen, diejenige Wissenschaft, welche die allgemeinern Prädicate eines Dinges abhandelt. In dieser Wissenschaft kommen zwar viele solche Untersuchungen vor, welche von allen möglichen Dingen ohne Ausnahme gelten; allein, diese ganz allgemeinen Prädicate aller möglichen Dinge, machen nicht den ganzen Gegenstand der Ontologie aus. Sondern es kommen in ihr auch solche Untersuchungen vor, welche nicht von allen möglichen Dingen gelten. Nur läßt sich die Ontologie nicht in die Untersuchung der besondern Beschaffenheiten der verschiedenen Arten der Dinge ein, weil sie sonst einen Eingrif in das Gebieth anderer Wissenschaften thun würde. Z. E. Die Ontologie handelt von der Vollkommenheit, die allen möglichen Dingen zukomt, und das ist also eine ganz allgemeine Untersuchung, die alle mögliche Dinge betrift. Sie handelt auch von dem Wesen des Körpers überhaupt, und bemerkt davon solche Prädicate, die allen Körpern zukommen. Allein sie handelt nicht vom Feuer und von der Luft, denn das sind besondere Arten der Körper, deren Untersuchung in die Naturlehre gehört. Die Ontologie nimt demnach zuerst den Begrif von einem Dinge überhaupt, und zergliedert denselben. Dadurch entdeckt sie solche Prädicate, die von allen möglichen Dingen ohne Ausnahme, und wenn sie auch übrigens noch so sehr von einander verschieden sind, können gesagt werden. Hernach theilt sie die Dinge in ihre obersten Classen ein, und untersucht diejenigen Prädicate, welche nur von allen Dingen, die zu einer der obersten Classen gehören, gesagt werden können. Alle diese Untersuchungen stelt sie auf eine ordentliche, zusammenhangende, deutliche, und überzeugende

zeugende Art an, und dergestalt wird sie eine Wissenschaft, von den allgemeinern Prädicaten der Dinge überhaupt.

§. 19.

Indem die Ontologie nach und nach die allgemeinern Prädicate eines Dinges untersucht, so geräth sie auf die allgemeinsten und abstractesten Wahrheiten, die in der menschlichen Erkenntniß angetroffen werden. Man könnte sie also auch erklären, durch die Wissenschaft, welche die abstractesten Begriffe der Menschen, und die allgemeinsten Wahrheiten untersucht. Da nun jedermann weiß, daß alle Menschen von dem Allgemeinen aufs Besondere schliessen: so sind die allgemeinsten Wahrheiten solche Grundwahrheiten, worauf die ganze menschliche Erkenntniß beruht. Und die Ontologie enthält demnach die ersten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß, und sie wird dem zu Folge, mit dem vollkommensten Grunde, zu der Metaphysik gerechnet; weil zu dieser Wissenschaft alle Wissenschaften von Rechts wegen gehören, welche von den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß handeln. §. 3. In der Ontologie werden die allerersten Begriffe der Menschen untersucht, nach deren Anleitung wir von allen möglichen Dingen, von alle dem was uns vorkomt, urtheilen müssen. Sie handelt die ersten Urtheile ab, denen alle Urtheile eines Menschen von allen Dingen gemäß seyn müssen, und aus denen alle Urtheile eines Menschen müssen herfliessen, wenn sie richtig seyn sollen. Es beschäftiget sich demnach die Ontologie mit den ersten Elementen der ganzen menschlichen Erkenntniß, und sie ist demnach unleugbar eine metaphysische Wissenschaft.

§. 20.

Wenn ein Weltweiser die Ontologie abhandelt, und er nimt sich in Acht, daß er sie nicht mit unnützen Spitzfindigkeiten, Grübeleyen und Speculationen erfüllet; und wenn er sich im Gegentheil bemühet, lauter solche abstracte Begriffe und allgemeine Wahrheiten in derselben zu untersuchen,

welche in allen Wissenschaften, und in allen Arten der menschlichen Erkenntniß mit Nutzen können angewendet werden: so ist gar nicht zu zweifeln, daß sie eine der nützlichsten Wissenschaften sey, die der menschliche Verstand untersuchen kan. Bemüht er sich nun überdies, den Vortrag und die Art zu denken in der Ontologie nicht zu trocken, rauh und unangenehm einzurichten: so ist nicht einmal zu besorgen, daß man, durch die Ontologie, in eine finstere, trockene und schulfüchsische Art zu denken werde gestürzt werden. Wer eine richtige und vernünftige Ontologie im Kopfe hat, der hat eine grosse Menge von Begriffen im Kopfe, die ihm in allen seinen Untersuchungen und Ueberlegungen als ein Leitfaden in einem Labyrinthe Dienste leisten; oder als ein Licht, vermittelst desselben allerwegen wenigstens einigermassen die Wahrheit zu entdecken. Er kan bey allen möglichen Dingen, und wenn sie ihm auch noch so unbekannt und unerforschlich seyn solten, nach Anleitung der ontologischen Untersuchungen etwas richtiges denken. Er bekomt eine Art der Allwissenheit, so daß er, in Absicht auf nichts, ganz unwissend und in einer gänzlichen Finsterniß bleibt, und er besitzt eine Wissenschaft aller möglichen Dinge ohne Ausnahme, im strengsten Verstande. Freylich weiß er von allen möglichen Dingen sehr wenig, allein er weiß doch etwas, und etwas ist doch allemal besser als gar nichts. Er kan also allemal, so ofte er irgends eine Sache untersuchen und in Ueberlegung ziehen soll, gleich, vermöge der Ontologie, den Grundriß zu seiner Untersuchung zeichnen, und alsdenn sich bemühen, nach Maßgebung desselben weiter fort zu denken.

Kan eine Wissenschaft, die dergestalt beschaffen ist, unnütz seyn, oder wenig Nutzen schaffen?

Die

Die Ontologie.

Das erste Capitel,
von den
innerlichen Prädicaten aller möglichen Dinge.

Der erste Abschnitt.
Von dem was möglich ist.

§. 21.

Wenn wir denken wollen, der Gegenstand unserer Gedanken mag nun seyn wer er will, so müssen wir uns hüten, daß wir nicht nichts denken. Alles Falsche, alles Irrige, alles Ungereimte in unserer Erkenntniß entsteht daher, wenn wir vermeinen Etwas zu denken, da wir doch gar Nichts denken. Damit wir demnach uns, vor dem ersten Schritte zum Irrthume, hüten können, müssen wir gleich bey dem ersten Gedanken, der in uns entsteht, die Frage aufwerffen: ob das, worauf wir unsere Gedanken richten, Etwas oder Nichts sey? Befinden wir, daß es das letzte sey, so müssen wir aufhören weiter zu denken, weil alle Gedanken über und von Nichts ein blosses Blendwerk sind. Es ist uns demnach eine allgemeine Regel nöthig, nach welcher beurtheilt werden kan, ob das, was wir zu denken und uns vorzustellen meinen, Nichts oder Etwas sey. Und diese Regel ist, der so genante Satz des Widerspruchs: es ist unmöglich, daß etwas zu gleicher Zeit sey und nicht sey; oder was zugleich ist und nicht ist, ist gar Nichts. Nichts, Unmöglich, Widersprechend,

will alles einerley sagen, und man versteht darunter dasjenige, in welchem etwas zu gleicher Zeit ist und nicht ist, oder von welchem einerley und eben dasselbe zugleich bejahet oder verneinet wird. Alsdenn ist es eben so viel, als wenn man drey von drey abziehen wolte, bleibt alsdenn eine Zahl übrig? Wenn man sagen wolte, daß das Feuer kalt sey, so würde man einen Widerspruch verursachen, weil die Kälte mit dem Feuer nicht bestehen kan. Indem ich also Feuer nenne, verneine ich die Kälte, und doch bejahe ich sie, wenn ich kaltes Feuer sage. Kaltes Feuer ist demnach was Unmögliches, und Widersprechendes. So urtheilen alle Menschen von gesunder Vernunft. Wenn ein Zeuge vor Gerichten heute bejahet, was er morgen verneinet; so widerspricht er sich selbst, und sein Zeugniß ist falsch. Alle Historien werden für Lügen gehalten, die widersprechend sind, und es ist demnach unmöglich, daß man etwas denken solte, von dem man sieht, daß ein Widerspruch in demselben sey. In einem widersprechenden Dinge wird mit der einen Hand niedergerissen, was mit der andern aufgebauet ist, und also zernichtet sich zum Exempel ein iedes Gerüchte, eine iede Fabel, von selbst, welche sich selbst widerspricht. Durch das Nichts versteht man manchmal eine Sache, die bloß möglich aber nicht würklich ist, als wenn man sagt: GOtt habe die Welt aus Nichts hervorgebracht. Man versteht auch manchmal durch Nichts eine Sache, die ihrer Grösse nach, in Absicht auf eine andere, so klein ist, daß sie die Grösse der andern gar nicht oder doch ganz unmerklich vermehrt, oder vermindert. Als z. E. Wie so gar Nichts sind doch alle Menschen? Oder die ganze Welt ist, in Absicht auf GOtt, wie Nichts zu rechnen. Hier müssen wir, bey dem Satze des Widerspruchs, das Nichts so verstehen, wie das Wort unmöglich, widersprechend, und ungereimt. Es bedeutet etwas, so weder möglich noch würklich ist, und gar nicht vorgestelt werden kan. Und wer da glaubt, er stelle es sich vor, der irret, und dieser Glaube ist der Ursprung aller Irrthümer.

§. 22.

§. 22.

Wir Menschen können sehr ofte versichert seyn, daß dasjenige, was wir denken, nicht Nichts oder nicht unmöglich sey, wenn wir nemlich den Gegenstand unserer Vorstellungen erfahren, wie wir in dem Folgenden zeigen werden. Allein alsdenn erkennen wir dieses, auf eine undeutliche Art. Wenn wir aber das, was wir denken, auf eine deutliche und vernünftige Art untersuchen wollen, und wenn wir beurtheilen wollen, ob es Nichts oder nicht Nichts sey, so müssen wir dieses allemal nach dem Satze des Widerspruchs beurtheilen, indem wir untersuchen, ob es demselben gemäß oder nicht gemäß sey. Finden wir, daß es einen Widerspruch in sich enthalte, oder daß in demselben mehrere Prädicate sind und gedacht werden, die nicht bey einander seyn können, und von denen das eine bejahet was das andere verneinet: so schliessen wir daher, daß es dem Satze des Widerspruchs zuwider sey, mithin, daß es Nichts und unmöglich sey, daß es gar nicht vorgestelt werden könne, und daß alle diejenigen sich gröblich betrügen, welche es sich vorzustellen glauben, und es als wahr annehmen. Wenn wir im Gegentheil finden, daß in einem Gegenstande unserer Erkenntniß kein Widerspruch angetroffen werde, so schliessen wir daraus, daß es dem Satze des Widerspruchs gemäß, und also nicht Nichts sey, und daß dem zu Folge es angehe und vernünftig sey, die Sache noch weiter zu überlegen und zu untersuchen. Gesetzt man werffe die Frage auf: ob es eine denkende Materie gebe? Gesetzt es könne iemand zeigen, daß die Gedanken mit den übrigen Eigenschaften der Materie streiten, und denselben widersprechen, so wird ein ieder vernünftiger Mensch zugestehen, daß eine denkende Materie Nichts sey, und daß alle diejenigen irren und nichts sagen, welche behaupten, daß eine Materie denken könne. Gesetzt aber auch, es könne iemand zeigen, daß die Gedanken keiner einzigen der übrigen Eigenschaften der Materie widersprechen, so wird ein ieder vernünftiger Mensch zugestehen, daß eine denkende Materie nicht unmöglich sey, und

daß diejenigen richtig denken, welche sagen, daß die Materie denken könne. Möchten doch alle Menschen, in keinem einzigen Falle, zu denken fortfahren, ehe sie nicht untersucht hätten, ob ihre Gedanken dem Satze des Widerspruchs gemäß oder zuwider sind! Allein die wenigsten thun den ersten Schritt in ihren Meinungen, behutsam genung, und daher komts, daß die Wahrheit sehr selten unter den Menschen angetroffen wird. Der Satz des Widerspruchs wird mit Recht, für den allerersten Grundsatz der menschlichen Erkenntniß, gehalten, der von uns Menschen nicht bewiesen werden kan und darf, und von dessen Richtigkeit wir doch vollkommen überzeugt seyn können, wie wir bisher gesehen haben. Denn ich kan ja nicht eher überzeugt seyn, daß etwas wahr sey, bis ich nicht weiß, daß es diesem Satze gemäß ist. Könnte man ihn nun beweisen, so müsten Beweisthümer desselben angeführt werden können, von deren Richtigkeit man versichert seyn könnte, ohne auf den Satz des Widerspruchs zu sehen. Da dieses nun unmöglich ist, so müste dieser Satz aus solchen Wahrheiten bewiesen werden, deren Wahrheit aus ihm selbst erkannt würde, und das hiesse eben so viel, als diesen Satz aus sich selbst beweisen. Ein schöner Beweis! Es ist auch nicht nöthig, daß er bewiesen werde: denn er besteht in nichts anders, als in der Erklärung des Nichts oder des Unmöglichen.

§. 23.

Gleichwie alles das Nichts ist, was dem Satze des Widerspruchs nicht gemäß ist; also ist alles dasjenige **Möglich** und **Etwas**, oder eine **mögliche Sache**, was demselben gemäß ist. Was demnach nicht Nichts ist, was keinen Widerspruch in sich enthält, dessen Prädicate einander nicht zuwider sind, oder von denen keins das verneinet, was das andere bejahet, das ist möglich. Manchmal versteht man durch das Mögliche etwas, welches durch die Kräfte eines würklichen Dinges würklich werden kan. Allein darin besteht die Möglichkeit nicht überhaupt. Es kan auch etwas möglich seyn, ob es gleich nicht würklich ist, und ob

es

es gleich durch die Kräfte würklicher Dinge nicht gewürket werden kan. So sagen wir, daß GOtt, ein Triangel, wir selbst, und unendlich viele andere Dinge möglich sind, weil in allen diesen Dingen nichts dem andern widerspricht. Wenn ein Lügner lauter solche Sachen zusammenlügt, die bey einander bestehen können, so sagt man: das sind mögliche Dinge. Das Mögliche nennt man auch eine Sache, die vorgestelt werden kan. Diese Benennung ist ganz richtig, nur hüte man sich, daß man nicht etwa schliesse: Was wir uns vorstellen ist möglich; weil wir Menschen ofte so unglücklich sind, daß wir uns einbilden, daß wir eine Vorstellung haben, da wir doch in der That keine haben. Wenn also ein Mensch sagt: dieses oder jenes kan ich mir sehr wohl vorstellen; so muß er daraus nicht eher schliessen, daß es möglich sey, bis er nicht nach dem Satze des Widerspruchs untersucht hat, daß in dem Gegenstande, so wie er sich denselben vorzustellen glaubt, kein Widerspruch sey.

§. 24.

Aus unsern bisherigen Untersuchungen fliessen verschiedene Folgen, welche zur richtigen Anwendung, und zum nützlichen Gebrauch des Satzes des Widerspruchs, sehr viel beitragen. 1) **Wenn Prädicate einander widersprechen, so ist kein Subject zu finden, oder zu erdenken, in welchem sie zugleich könnten angetroffen werden.** Unwissenheit und Allwissenheit sind einander schnurstracks zuwider. Findet sich wohl ein Wesen, welches allwissend und unwissend zugleich seyn könnte? 2) **Wenn ein Subject nichts ist, unmöglich und widersprechend; so ist es nichts, und folglich hat es keine möglichen Prädicate.** Von Nichts kan nichts gesagt werden. So bald z. E. ausgemacht ist, daß eine denkende Materie nichts und unmöglich ist, so bald kan man nichts weiter von ihr sagen. Dieses solten die Gelehrten wohl bemerken. Sie schreiben ofte ganze Bücher von Nichts, und alles was sie davon sagen, heißt alles nichts. Ein gründlicher Kopf sagt also von keiner Sache eher etwas, ehe er nicht versichert ist, daß sie nicht

Nichts, sondern Etwas sey. 3) **Unter allen Prädicaten, die einander widersprechen, komt iederzeit einer iedweden möglichen Sache eines derselben zu.** Ob gleich von uns Menschen nicht allemal ausgemacht werden kan, welches unter denselben einer Sache zukomt, so ist doch allemal gewiß, daß eins derselben ihr zukomme. Denn wenn zwey Prädicate einander widersprechen, so bejahet das eine, was das andere verneinet §. 21. Folglich können sie nicht beyde zugleich in einer möglichen Sache stat finden, weil dieselbe widrigenfals einen Widerspruch in sich enthalten, und mithin nicht möglich seyn könnte §. 23. Es ist demnach klar, daß zwischen zwey einander widersprechenden Prädicaten kein drittes stat finden könne, und daß folglich eins derselben allemal einer iedweden möglichen Sache zukommen müsse. Diese Welt ist entweder von Ewigkeit her gewesen, oder nicht. Gesetzt unsere Vernunft könne nicht ausmachen, ob das erste, oder das andere wahr sey; so sieht doch ein iedweder, daß eins von beyden seyn müsse. Kan iemand so ungereimt seyn, und sagen, daß beydes zugleich stat finden könne? daß die Welt ewig und auch nicht ewig sey? Vielleicht könnte iemand sagen: es sey möglich, daß keins von beyden sey. Allein das hieße eben so viel, als beydes zugleich behaupten. Denn wenn iemand in unserm Exempel sagt: das erste ist nicht; so ist die Welt nicht ewig; und sagt er: das andere sey auch nicht; so behauptet er, die Welt sey ewig. Wer also keins von beyden annimt, der nimt in der That alles beydes zugleich an, und behauptet etwas unmögliches. Dieser Satz ist uns ungemein nützlich, wenn wir Wahrheiten beweisen sollen, denn es beruhen auf ihm alle mittelbaren Beweise der Wahrheit. Wenn ich beweisen solte, daß diese Welt die beste sey, so könnte ich den Beweis folgendergestalt einrichten: Diese Welt ist entweder die beste, oder nicht. Nun ist das letzte falsch, also muß das erste wahr seyn. Könnte nun iemand sagen: ich gebe zu, daß das letzte falsch ist, allein ich gebe nicht zu, daß deswegen das erste wahr sey; so wäre der ganze Beweis zernichtet.

nichtet. Allein diese Ausflucht kan niemand ergreiffen, vermöge der Wahrheit, die wir eben iezo untersuchen. 4) **Eine iedwede mögliche Sache ist dasjenige, was sie ist;** oder eine iedwede mögliche Sache hat diejenigen Prädicate, die sie in der That hat. Die Tugend ist Tugend, ein kluger Mensch ist klug, ein schwarzes Kleid ist schwarz, ein Mensch der nicht tugendhaft ist, der ist nicht tugendhaft: wer zweifelt an diesen und dergleichen Wahrheiten? Wolte iemand diese Wahrheit leugnen, so müste er behaupten, daß eine Sache etwas sey so sie nicht ist, daß sie folglich etwas sey und nicht sey zu gleicher Zeit, und das ist ungereimt §. 21. Auf dieser Wahrheit beruhen, so trocken und unnütz sie auch zu seyn scheinen solte, alle unmittelbaren Beweise der Wahrheiten, indem man vermöge der Regeln der Vernunftlehre nicht eher von einem unmittelbaren Beweise völlig überzeugt seyn kan, bis man nicht auf unerweisliche Grundwahrheiten gekommen. Das ist, bis auf einen Satz, der eine Sache von ihr selbst bejahet; oder der da sagt: daß eine Sache sey was sie ist. Z. E. Wenn **Cartesius** seine eigene Würklichkeit beweisen wolte, so schloß er: ein Ding das würklich denkt ist würklich; nun denke ich würklich, also bin ich würklich. Dieses ist ein unmittelbarer Beweis, und der Obersatz wird völlig gewiß, wenn man ihn weiter zergliedert, und deutlich einsieht, daß er nichts anders sagen wolle, als: ein würkliches Ding ist würklich. Es giebt Weltweise, welche die Wahrheiten, die so beschaffen sind wie der dritte und vierte Satz dieses Absatzes, für philosophische Possen halten, die sich der Mühe nicht verlohnen, daß man sie untersuche. Eine iede Sache ist das was sie ist, sagen diese Leute, ist unstreitig eine Wahrheit; allein was gewinnt man mit derselben, bey der Untersuchung der Dinge? Man wende diese Regel auf GOtt an. Er ist also was er ist. Eine theure Wahrheit! Bin ich nun weiter gekommen in der Erkenntniß GOttes, wenn ich mit einer philosophischen Amtsmine sage: GOtt sey was er ist? Scheint es also nicht, daß diese und dergleichen metaphysische Wahrheiten kindische

Possen sind, bey deren Erlernung man sich Hofnung macht, in der Erkenntniß weiter zu kommen, da man doch in der That auf einem Flecke stehen bleibt, ohne einen Schritt weiter fortzurücken. Obgleich dieser Einwurf einen grossen Schein der Gründlichkeit hat, so kan er doch sehr leicht widerlegt werden. Diese Grundwahrheiten untersuchen wir nicht deswegen, als wenn wir uns Hofnung machten, durch die blosse Anwendung derselben auf die Gegenstände der Erkenntniß, in der Erkenntniß derselben weiter zu kommen. Sondern wir müssen allgemeine Wahrheiten haben, vermittelst welcher wir zu einer völligen Gewißheit in vielen Fällen gelangen können, und diese Gewißheit ist der grosse Nutzen, den wir uns von diesen Grundwahrheiten zu versprechen haben, und welcher wichtig genung ist, um sie allen Liebhabern einer gründlichen Erkenntniß anzupreisen.

§. 25.

So ofte wir nun in unserer Erkenntniß dem Satze des Widerspruchs zuwider handeln, das ist, so oft wir etwas Unmögliches für möglich und wahr halten, und so ofte wir zwey einander widersprechende Prädicate zugleich annehmen, so ofte **entsteht ein Widerspruch**, oder so ofte wird ein Widerspruch, in unserer Erkenntniß, und dem Gegenstande derselben verursacht. Und wenn man also denken will, so muß man sich durchgehends aufs sorgfältigste hüten, damit kein Widerspruch entstehe. Allein man muß allemal den wahren Widerspruch, von dem bloß scheinbaren und falschen Widerspruche, unterscheiden. Man nennt überhaupt **wahr**, was nicht bloß etwas zu seyn scheint, sondern es auch in der That ist; und **scheinbar**, was nur etwas zu seyn scheint, es aber nicht in der That ist. Die wahre Tugend, die wahre Demuth, scheint nicht nur auf den ersten Blick eine Tugend, eine Demuth zu seyn, sondern sie ist es auch in der That, wie das ächte Gold nicht nur Gold zu seyn scheint, sondern auch in der That Gold ist. Die Scheintugend im Gegentheil scheint zwar eine Tugend zu seyn, allein wenn man sie näher untersucht, so findet man, daß sie ein Blendwerk, und

nichts

nichts weniger als Tugend sey. **Ein wahrer Widerspruch** oder eine **wahre Unmöglichkeit** scheint nicht nur ein Widerspruch zu seyn, sondern ist es auch in der That; ein **Scheinwiderspruch** im Gegentheil, oder eine **Scheinunmöglichkeit** scheint nur ein Widerspruch zu seyn, er ist aber in der That keiner. Ein wahrer Widerspruch ist nur dem Satze des Widerspruchs zuwider, nicht aber der Scheinwiderspruch. Der letztere muß in unserer Erkenntniß nothwendig entstehen, und zwar in unzähligen Fällen, weil wir auf den ersten Anblick uns die Dinge nur verworren und undeutlich vorstellen, und da können sie uns ganz anders vorkommen, als sie in der That sind. Wenn man annehmen wolte, daß GOtt irren könnte, so würde man einen wahren Widerspruch verursachen, weil die Möglichkeit zu irren, der Allwissenheit und Unendlichkeit des Verstandes GOttes, in der That widerspricht. Allein wenn mancher sich einbildet, daß Vernunft und Schrift einander widersprechen, so ist das nur ein blosser Scheinwiderspruch. Z. E. wenn die Vernunft sagt: diese Welt ist die beste; und die Schrift: die Welt liegt im Argen; so scheinen diese beyden Aussprüche einander zu widersprechen, sie widersprechen aber einander in der That nicht. Um der Scheinwidersprüche willen ist keine Sache unmöglich. Man muß demnach nicht gleich, auf den ersten Anschein eines Widerspruchs, eine Sache für unmöglich halten und verwerfen. Sondern wenn wir wo einen Widerspruch zu entdecken glauben, so müssen wir uns die gehörige Zeit nehmen, und reiflich und gründlich untersuchen, ob es ein wahrer Widerspruch oder nur ein Scheinwiderspruch sey. In dem ersten Falle ist es uns nur erlaubt, die Sache für unmöglich zu halten. Manche Leute sind so naseweiß und übereilig, daß sie gleich, bey dem ersten Anscheine eines Widerspruchs, die Sache verwerffen. Das ist so wenig vernünftig, als wenn man alsobald eine Sache für möglich halten wolte, die uns möglich zu seyn scheint.

§. 26.

Man muß noch eine andere sehr nützliche Eintheilung

der

der Widersprüche und der Unmöglichkeit bemerken, vermöge welcher man sie in offenbare und versteckte eintheilt. **Ein offenbarer Widerspruch** ist ein Widerspruch, den man entdeckt, ohne daß man nöthig hat, Begriffe zu zergliedern und Folgerungen zu machen. Wenn man aber erst, nach einer Zergliederung der Begriffe, und nach verschiedenen gemachten Folgerungen, entdeckt, daß ein Widerspruch da sey, so wird es **ein versteckter** oder **verborgener Widerspruch** genannt. Der offenbare Widerspruch befindet sich, so zu reden, auf der Oberfläche einer Sache, und was einen offenbaren Widerspruch in sich enthält, ist **offenbar** und handgreiflich **unmöglich**. Der versteckte Widerspruch ist gleichsam in dem Inwendigen einer Sache befindlich, und was einen solchen Widerspruch in sich enthält, ist **versteckter Weise unmöglich**. Wenn man sagen wolte: GOtt der nicht irren kan der kan irren, so würde man sich offenbar widersprechen. Hier wird ein ieder den Widerspruch bey dem ersten Blicke gewahr, und er darf weder den Begrif von GOtt, noch den Begrif von dem Irren zergliedern, und aus ihnen Folgerungen herleiten, um den Widerspruch zu entdecken. Wenn man aber sagt: GOtt kan irren, so steckt in diesem Satze ein verborgener Widerspruch. Will man ihn gewahr werden, so muß man ohngefehr folgendergestalt denken: GOtt ist unendlich, also auch sein Verstand, also kan er nichts mit einander verwechseln, also auch nicht das Wahre mit dem Falschen, also ists unmöglich, daß GOtt irren könnte. Ein Widerspruch kan verborgener seyn, als der andere: denn ie mehr Schlüsse man machen, und ie weiter man die Begriffe zergliedern muß, ehe man den Widerspruch gewahr werden kan, desto verborgener ist er. Wenn man den Widerspruch in einer denkenden Materie entdecken will, so muß man ganze Tractate schreiben, und das ist also ein ungemein versteckter Widerspruch. Dasjenige, was einen wahren und offenbaren Widerspruch in sich enthält, wird **Ungereimt** genannt, weil derjenige sehr dum seyn muß, der sich durch einen solchen Widerspruch berücken läßt. Das ist über-

haupt

haupt leicht, die offenbaren Widersprüche zu vermeiden, allein die verborgenen sind als ein heimliches und schleichendes Gift zu betrachten. Ein Liebhaber der Wahrheit muß demnach, die verborgensten Widersprüche in seiner Erkenntniß, zu entdecken suchen. Man muß also sich niemals zu zuversichtlich auf seine Einsichten verlassen: denn vielleicht steckt in denselben ein verborgener und bisher unentdeckter Widerspruch. Ein vernünftiges Mißtrauen kleidet einen Menschen ungemein gut.

§. 27.

Nachdem wir den Begrif der Möglichkeit und Unmöglichkeit überhaupt untersucht haben, so müssen wir ein Paar merkwürdige Arten derselben in Betrachtung ziehen, und deswegen ist es nöthig, vorher zu untersuchen, was der Grund und der Zusammenhang sey. Man muß den Grund, von der Ursach, unterscheiden. Durch Ursachen versteht man dasjenige, woraus die Würklichkeiten der Dinge erkannt werden können. Weil nun auch von den Möglichkeiten der Dinge Gründe angegeben werden können und müssen, so hat man dem Worte **Grund** eine weitere Bedeutung gegeben, und man versteht darunter alles dasjenige, woraus erkannt werden kan, warum etwas sey. Eine Sache kan der Grund von sich selbst seyn, oder ihren Grund in sich selbst haben; folglich ist nicht allemal nöthig, daß der Grund und dasjenige, was in ihm gegründet ist, ausser einander befindlich sind, sondern sie können auch in einander seyn. Unsere Erklärung muß nicht so verstanden werden, als wenn wir nur die Erkenntnißgründe erklärt hätten, die Gründe woraus wir unsere Erkenntniß von den Dingen herleiten, wie wir z. E. sagen, daß die Welt und die heilige Schrift Erkenntnißgründe GOttes sind, weil wir aus beyden eine Erkenntniß von GOtt erlangen. Sondern da es einerley ist, ob man sagt: es sey etwas möglich, oder es sey vorstellbar und könne erkannt werden §. 23. so verstehen wir, durch den Grund einer Sache, alles dasjenige, warum sie ist, warum sie möglich ist, warum sie würklich ist, warum

sie

sie eben so und nicht anders beschaffen ist, warum sie erkannt wird, und zwar warum sie so und nicht anders erkannt wird. Die Gründe verhalten sich wie die Wasserquellen. Gleichwie das Wasser aus diesen fließt, also ist der Grund einer Sache dasjenige, woraus sie herfließt oder woher es komt, daß sie möglich ist, daß sie würklich ist, daß sie handelt, leidet, verändert wird, erkannt wird, und daß sie überhaupt ihre Prädicate hat und keine andere. So ist GOtt der Grund der Welt, der Aufgang der Sonne der Grund des Tages, der Zweck der Grund der Handlung; weil aus GOtt erkannt werden kan, daß die Welt da sey, aus dem Aufgange der Sonne warum es Tag wird, und aus den Zwecken warum man eine Handlung vornimt. Wenn man fragt: warum im Winter das Wasser zu Eisse wird, warum es blitzt, warum ein Mensch gestraft wird, warum GOtt nicht sündigen kan, warum man auf iemanden zürne u. s. w. so ist dasjenige, was man zur Antwort verlangt, der Grund. Je mehrere und ie grössere Sachen aus einem Grunde erkannt werden können, desto ein grösserer Grund ist er. Folglich giebt es fruchtbare und wichtige Gründe. **Ein fruchtbarer Grund** ist ein Grund, aus welchem vielerley erkannt werden kan, und seine **Fruchtbarkeit** besteht in der Menge dererjenigen Sachen, die aus ihm fliessen; wie ein Baum fruchtbar ist, wenn er viele Früchte trägt, oder der Grund vieler Früchte ist. So werden Wahrheiten fruchtbar genannt, wenn aus ihnen viele andere Wahrheiten fliessen. **Ein wichtiger Grund** ist ein Grund grosser Sachen, und seine **Wichtigkeit** besteht in der Grösse und Erheblichkeit der Sachen, die aus ihm fliessen. So nennt man eine Wahrheit wichtig, wenn aus ihr sehr grosse und erhebliche Wahrheiten fliessen, und so nennt man auch die Bewegungsgründe zu den Handlungen wichtig. Hieraus erhellet zugleich, wenn ehe ein Grund **unfruchtbar** und **unerheblich** ist, das erste wenn aus ihm wenig, und das andere wenn Kleinigkeiten aus ihm erkannt werden können.

§. 28.

§. 28.

Dasjenige, was aus dem Grunde erkannt werden kan, oder in demselben gegründet ist, oder was um des Grundes willen ist, heißt die **Folge des Grundes**. So ist der Tag eine Folge des Aufgangs der Sonne, die Welt eine Folge GOttes, die Handlung eine Folge des Zwecks, den man bey derselben hat. Alle Würkungen sind zwar Folgen von ihren Ursachen, allein, ausser den Würkungen, giebts noch mehr Folgen, wie z. E. die Schlußsätze in den Schlüssen Folgen der Vordersätze sind. Ein und eben dieselbe Sache kan eine Folge seyn, in so ferne sie einen Grund hat, und ein Grund, in so ferne sie Folgen hat. Eine Folge ist auch um so viel gröſſer, ie mehrere und gröſſere Gründe sie hat. Daher die Dichter, wenn sie einer Begebenheit ein grosses und erhabenes Ansehen geben wollen, sie als eine Folge der Gottheit vorstellen. So machen es auch die Menschen, welche ihre eigene Handlungen recht groß machen wollen, als zu welchem Ende sie eine ganze Menge von Gründen anführen, oder einen recht grossen, wichtigen, edlen und erhabenen Grund, z. E. die Ehre GOttes, das gemeine Beste des Vaterlandes, und dergleichen, wodurch sie ihrem Vorgeben nach zu denselben veranlaßt worden. In so ferne nun zwey Sachen in einander gegründet sind, oder in so ferne die eine der Grund von der andern ist, in so ferne sind sie **verknüpft**, oder **mit einander verbunden**. Ein ieder Grund ist mit seiner Folge verbunden, und eine iede Folge mit ihrem Grunde. Dasjenige Prädicat einer Sache, in welchem wir uns vorstellen, daß sie mit einem andern verknüpft ist oder zusammenhengt, heißt **der Zusammenhang**, die Verbindung oder Verknüpfung. Ein ieder Grund steht demnach mit seinen Folgen, und eine iedwede Folge mit ihren Gründen im Zusammenhange. In dem Zusammenhange zweyer Sachen ist gar nicht nöthig, daß das eine den hinreichenden Grund von dem andern enthalte, sondern es ist schon ein Zusammenhang, wenn das eine nur einigen Grund von dem andern enthält. So ist zwischen

GOtt

GOtt und der Welt, zwischen den Vordersätzen und Schlußsätzen ein Zusammenhang. Wir müssen noch anmerken, daß der Zusammenhang zwischen verbundenen Dingen grösser oder kleiner seyn kan. Nemlich ie mehrere und ie grössere Prädicate des einen in dem andern ihren Grund haben, oder ie mehrere und grössere Gründe das eine in dem andern hat, oder ie mehrere und grössere Gründe es hat, oder ie mehrere und grössere Folgen es hat, desto grösser ist der Zusammenhang in welchem es steht. So ist zwischen GOtt und der Welt der gröste Zusammenhang, weil alles in der Welt aus GOtt erkannt werden kan. Man kan mit einem Menschen immer in einen grössern und grössern Zusammenhang gerathen, ie mehr Gründe und Folgen von uns in ihm entstehen. Zugleich erhellet, was eine **verknüpfte** und **unverknüpfte Sache** genannt werden müsse. Nemlich was im Zusammenhang möglich ist, oder in so ferne etwas ein Grund oder eine Folge oder beydes zugleich ist, in so ferne ist es etwas Verknüpftes, oder Zusammenhangendes. In so fern es aber nicht im Zusammenhange steht, oder in so ferne es im Zusammenhange unmöglich ist, oder in so ferne es weder ein Grund noch eine Folge noch eins von beyden ist, in so ferne ist es etwas unverknüpftes.

§. 29.

Aus der Erfahrung weiß Jedermann, was das heißt, man stelle sich Sachen ausser einander vor. Wir stellen uns die Menschen, die Städte und Dörffer, als ausser einander befindlich vor. Im Gegentheil ist meine Seele nicht ausser mir, Berlin ist nicht ausserhalb Deutschland. So ofte wir uns demnach das eine nicht als ein Prädicat des andern vorstellen, so ofte stellen wir uns beydes ausser einander vor. Wenn wir uns also etwas im Zusammenhange vorstellen, so stellen wir es uns entweder als einen Grund und eine Folge einer Sache ausser ihm vor, oder nicht. Ist das erste, so stellen wir es uns im Zusammenhange mit Sachen ausser ihm vor. Z. E. Meine Seele steht mit ihrem Körper in Verbindung, und indem ich mir diese Verbindung

bindung vorstelle, betrachte ich zwar den Menschen im Zusammenhange, aber nicht mit Sachen ausser ihm. Wenn ich ihn aber als einen Sohn eines andern ansehe, so betrachte ich ihn in einem Zusammenhange mit einer Sache ausser ihm. Wenn man nun eine Sache betrachtet, aber nicht im Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr, oder wenn man gar nicht auf ihre Gründe und Folgen sieht, die ausser ihr befindlich sind, so betrachtet man sie vor sich selbst. Der Mensch an und vor sich selbst betrachtet, was heißt das? Wenn ich an einen Menschen, und weiter nichts, gedenke. Wenn ich mir gleichsam vorstelle, daß ausser demselben Menschen gar nichts vorhanden sey, wenn ich mich bloß in seinen Umfang einschrenke, seine Theile und deren Zusammenhang mir vorstelle, und wenn ich seine Gründe und Folgen in andern Dingen ausser ihm gar nicht gedenke. Nunmehr sind wir im Stande zu erklären, worin die unbedingte und bedingte Möglichkeit bestehe. Nemlich was vor sich betrachtet möglich ist, das ist an sich möglich, oder es ist schlechterdings und innerlich und auf eine unbedingte Art möglich. Die unbedingte Möglichkeit wird demnach einer Sache zugeschrieben, die, ausser allem Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr betrachtet, keinen Widerspruch in sich enthält; oder wenn sie, allein genommen, dem Saße des Widerspruchs gemäß ist. Alles was möglich ist, das ist an sich möglich, und also kan es uns hier nicht an Exempeln fehlen. So sagen die Weltweisen, daß es an und vor sich selbst möglich sey, daß die Seele sterbe. Denn wenn man die Seele nicht im Zusammenhange mit GOttes Weisheit und Güte, und mit der ganzen Welt betrachtet, so ist ihr Leben und ihre Würklichkeit etwas zufälliges, welches sie verliehren kan, und das heißt: es ist an sich selbst möglich, daß die menschliche Seele sterbe. Aber eine Sache ist auf eine bedingte Art, oder äusserlich, oder unter einer Bedingung möglich, wenn sie auch im Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr möglich ist; oder wenn sie keiner andern Sache die ausser ihr ist, und

mit welcher sie in Verbindung steht, widerspricht. Die bedingte Möglichkeit einer Sache ist ihre Möglichkeit, im Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr. Die bedingte Möglichkeit setzt die unbedingte voraus, und eine Sache ist demnach äusserlich möglich, wenn sie nicht nur an sich möglich ist, sondern wenn sie auch keiner Sache ausser ihr widerspricht, mit der sie in Verbindung steht. Alles was äusserlich möglich ist, das ist im Zusammenhange möglich, das ist was verknüpftes. Allein was in einem Zusammenhange möglich ist, das ist deswegen nicht äusserlich möglich, denn es kan vielleicht nur vorgestelt werden als eine Sache, die in einem Zusammenhange möglich ist, welcher in ihr befindlich ist. So sagt man, es sey auch äusserlich möglich, daß die Seele sterbe, weil GOtt allmächtig ist, und also die Seele tödten kan. Die tugendhaften Handlungen haben eine äusserliche Möglichkeit, weil sie den Gesetzen nicht widersprechen. Da nun die Möglichkeit einer Sache zukomt, in so ferne sie Prädicate hat, die einander nicht widersprechen; so ist die Möglichkeit um so viel grösser, ie mehrere Prädicate, und ie grössere Prädicate in einer Sache angetroffen werden, die einander nicht widersprechen. In einem ie grössern Zusammenhange, und in ie mehrern Verknüpfungen mit andern Sachen ausser ihr eine Sache möglich ist, und ie möglicher sie an sich ist, desto grösser ist ihre bedingte Möglichkeit. Z. E. Wenn eine Handlung mit den bürgerlichen Gesetzen übereinstimt, so ist sie schon äusserlich möglich. Mit ie mehrern und wichtigern Gesetzen sie nun übereinstimt, desto möglicher wird sie, nemlich äusserlich betrachtet. Solche Betrachtungen scheinen auf den ersten Anblick sehr trocken und unnütz zu seyn, allein der Verfolg unserer Betrachtungen wird uns eines bessern belehren.

§. 30.

Eben auf die Art, wie die Möglichkeit eingetheilt worden, muß auch die Unmöglichkeit in eine innerliche und unbedingte, und in eine äusserliche und bedingte eingetheilt werden. Dasjenige ist innerlich, an und vor sich, schlechterdings

terdings und auf eine unbedingte Art unmöglich, was nicht einmal vor sich betrachtet möglich ist; oder was in sich selbst widersprechend ist, so daß, wenn man es auch allein ausser aller Verknüpfung mit andern Sachen ausser ihm betrachtet, es dennoch einen Widerspruch in sich enthält; oder in dessen eigenen Eingeweiden gleichsam ein Streit ist, so daß es sich selbst zernichtet. Z. E. Wenn man ein viereckigtes Dreyeck, gekochten Schnee, hölzernes Eisen, denken wolte, so würde das in sich selbst einen Widerspruch enthalten. Diejenigen welche sagen, daß die Materie nicht denken könne, behaupten, daß die denkende Materie schlechterdings unmöglich sey, weil ihrer Meinung nach das Denken allen übrigen Eigenschaften der Materie widerspricht, ob man gleich nicht auf die Dinge sieht, die ausser der denkenden Materie vorhanden sind. Im Gegentheil ist eine Sache äusserlich und auf eine bedingte Art unmöglich, wenn sie nur in dem Zusammenhange mit einigen Sachen ausser ihr einen Widerspruch verursacht. Was äusserlich unmöglich ist, ist an und vor sich selbst nicht unmöglich, es ist auch nicht in allen Verknüpfungen, mit allen Dingen ausser ihm unmöglich, sondern es widerspricht nur einigen Dingen ausser sich, oder es ist nur in einigen Verknüpfungen unmöglich, und es widerspricht nur einigen Sachen, ausser sich. So sind alle Sünden äusserlich unmöglich, weil sie zwar an sich möglich sind, auch in Absicht des bösen freyen Willens, aber den Gesetzen widersprechen. Man sagt: es sey auf eine bedingte Art unmöglich, daß GOtt eine andere Welt als diese geschaffen hätte, weil andere Welten der höchsten Weisheit und Güte zuwider sind. So sind alle Dinge äusserlich unmöglich, welche in den Umständen der Zeit und des Orts, in welcher sie sich zugetragen haben sollen, nicht geschehen können. Die Unmöglichkeit einer schlechterdings unmöglichen Sache ist die innerliche, und die Unmöglichkeit einer äusserlich unmöglichen Sache ist die äusserliche Unmöglichkeit. In der letztern kan es verschiedene Grade geben, und eine Sache kan äusserlich unmöglicher seyn, als die andere.

Denn in ie mehrern und ie grössern Verknüpfungen eine Sache unmöglich ist, desto grösser ist ihre äusserliche Unmöglichkeit; oder ie mehrern und grössern Sachen ausser sich eine mögliche Sache widerspricht, desto unmöglicher ist sie äusserlich. Eine Handlung, die nur den bürgerlichen Gesetzen zuwider ist, ist nicht so unmöglich, als wenn sie auch überdem den Naturgesetzen und den göttlichen geoffenbarten zuwider ist: denn alsdenn ist sie in mehrern Verknüpfungen mit mehrern Gesetzen unmöglich. Oder eine Handlung, die nur der äusserlichen Ehrbarkeit widerspricht, ist nicht so unmöglich, als wenn sie den Pflichten gegen GOtt widerspricht: denn in dem letztern Falle ist sie einem wichtigern und grössern Gesetze zuwider, als in dem erstern. Wenn eine Begebenheit den Umständen der Zeit zuwider ist, in welchen sie erzehlt wird, so ist sie schon unmöglich, widerspricht sie nun auch den Umständen des Ortes, und der Personen, so wird sie immer unmöglicher, ie mehrern und wichtigern Umständen sie widerspricht. Die Unmöglichkeit entsteht allemal aus einem Widerspruche, und also machen, viele und mancherley Widersprüche in einer Sache, eine zusammengesetzte und grosse Unmöglichkeit aus.

§. 31.

Aus den bisherigen Untersuchungen fliessen folgende allgemeine Grundwahrheiten: 1) **Was schlechterdings unmöglich ist, das kan auf keinerley Weise äusserlich möglich seyn.** Denn was äusserlich möglich ist, das ist auch innerlich möglich, weil die äusserliche Möglichkeit ein Zusatz zu der innerlichen ist §. 29. Was nun innerlich möglich ist, das kan nicht innerlich unmöglich seyn §. 29. 30. Folglich hat das innerlich Unmögliche gar keine innerliche Möglichkeit, und es kan demnach auch keine äusserliche haben, und auf irgends eine Weise erlangen. Wenn man demnach richtig erwiesen hat, daß etwas innerlich unmöglich ist, so kan es weder durch GOtt, noch durch irgends eine Creatur, möglich gemacht werden. Man beruft sich also in solchen Fällen vergeblich auf den Willen und die Macht GOttes,

GOttes, oder auf die Macht eines Engels und Teufels, wie manche Leute bey den abgeschmackten Hexenmährgen zu thun pflegen, da sie bey aller handgreiflichen Unmöglichkeit derselben dennoch sagen: was kan der Teufel nicht thun? 2) **Was äusserlich möglich ist, das kan nicht innerlich unmöglich seyn.** Dasjenige was äusserlich möglich ist, ist allemal auch innerlich möglich, und man kan demnach von der äusserlichen Möglichkeit allemal, mit der grösten Zuversicht, auf die innerliche schliessen, und es ist demnach ungereimt zu sagen, daß eine Sache äusserlich möglich und innerlich unmöglich zu gleicher Zeit seyn könnte §. 29. 30. Wenn wir daher wissen, daß GOtt etwas gethan habe, so wissen wir, daß es äusserlich möglich sey, und also schliessen wir mit Recht, daß es auch innerlich möglich sey. Ja hieraus erhellet, daß ein Weltweiser aus der Erfahrung mit Recht, auf die innerliche Möglichkeit einer Sache, schliesse. Denn was wir erfahren, das ist in dem Zusammenhange der Welt würklich, und also in demselben äusserlich möglich: folglich muß es auch innerlich möglich seyn. 3) **Was äusserlich unmöglich ist, das ist eben so wohl innerlich möglich, als es dasjenige ist, was äusserlich möglich ist:** Denn innerlich mögliche Sachen können äusserlich so wohl möglich als unmöglich seyn. Die äusserliche Unmöglichkeit setzt die innerliche Möglichkeit voraus. §. 30. Die Sünden sind äusserlich unmöglich, haben sie deswegen keine innerliche Möglichkeit? Viele Dinge sind in den Umständen der Zeit, des Orts u. s. w. unmöglich, in denen sie sich zugetragen haben sollen, die deswegen an sich und in andern Umständen gar wohl möglich seyn können. Dieser Satz ist einer der wichtigsten, weil wir in dem folgenden vermittelst desselben begreiffen werden, daß ein und eben dasselbe Ding nothwendig und zufällig seyn könne, und daß es also eine sehr grosse Nothwendigkeit geben könne, wodurch aber weder die Zufälligkeit der Dinge, noch die Freyheit des Willens umgestossen wird. 4) **Was innerlich unmöglich ist, das ist weder äusserlich möglich,** wie in dem

ersten Satze gewiesen worden, noch äusserlich unmöglich. Die äusserliche Unmöglichkeit setzt die innerliche Möglichkeit voraus, und kan ohne derselben nicht stat finden §. 30. Folglich ist es widersinnisch, wenn man sagen wolte, daß eine innerlich unmögliche Sache auch äusserlich unmöglich seyn könne. Wenn eine Handlung schlechterdings unmöglich ist, so kan sie weder eine tugendhafte noch lasterhafte Handlung genannt werden, das ist, weder eine nach den Gesetzen mögliche noch unmögliche Handlung. 5) Eine innerlich mögliche Sache kan äusserlich unmöglich seyn, weil die äusserliche Unmöglichkeit die innerliche Möglichkeit voraussetzt, und also mit ihr gar wohl bestehen kan §. 30. Wenn also gleich erwiesen worden ist, daß eine Sache innerlich möglich ist, so kan demohnerachtet noch nicht gesagt werden, daß sie auch geschehen sey, und in allen Verknüpfungen möglich sey. Eine Sünde ist an sich möglich, und sie ist demohnerachtet in Absicht auf die Gesetze unmöglich.

* *

Der andere Abschnitt.
Von dem Satze des zureichenden Grundes.

§. 32.

Wenn man einer Sache vernünftig nachdenken und von ihr eine richtige und gründliche Erkenntniß erlangen will, so muß man nicht nur von ihr wissen, daß sie dem Satze des Widerspruchs gemäß, und also keine unmögliche Sache sey, sondern man muß auch noch weiter gehen, und ihre Gründe zu erkennen suchen. Gesetzt, ein Weltweiser wolle das Eiß genau untersuchen: würde er wohl seiner Pflicht ein Genügen leisten, wenn er aufs deutlichste gezeigt hätte, das Gefrieren des Wassers enthalte keinen Widerspruch? Muß er nicht die Gründe und Ursachen zu entdecken suchen, warum das Wasser in Eiß verwandelt werden kan? Wenn man von einer Sache noch nichts anders

ders erwiesen hat, als ihre Möglichkeit, so ist man in ihrer Untersuchung noch nicht weiter gekommen, als daß man einsieht, sie sey einer vernünftigen Untersuchung werth und fähig. Will man nun weiter gehen, so muß man sie in ihrem Zusammenhange mit ihren Gründen untersuchen. So lange man den Grund einer Sache nicht weiß, so lange ist man im Dunkeln, und man versteht von ihr wenig oder gar nichts. Daher haben es sich alle Gelehrte, und alle vernünftige Menschen mit Recht zu einer allgemeinen Regel gemacht, allerwegen den Gründen der Dinge nachzuspühren; und dadurch sind die Weltweisen angeleitet worden, die Frage zu untersuchen: ob denn allerwegen Gründe anzutreffen sind? Wir gerathen demnach ganz natürlich auf den **Satz des Grundes**, welcher in dieser Wahrheit besteht: **Alles was möglich ist hat einen Grund**; oder wo etwas ist, muß auch etwas seyn, warum es ist, warum es eben so und nicht anders ist. Dieses ist der so berühmte und bestrittene Grundsatz, worüber die Weltweisen noch nicht einig werden können. Die Gegner dieser Wahrheit leugnen sie nicht ganz. Sie würden verrückt seyn, wenn sie sagen wolten, daß gar nichts einen Grund habe. Wir dürfen nur unsere Augen aufthun, um zu sehen, daß das Blühen der Bäume, die Wärme der Luft, und unzählig viele Dinge ihren Grund haben. Allein man streitet, über die Allgemeinheit dieser Wahrheit. Man will nicht zugestehen, daß nichts ohne Grund sey, und man behauptet, es könne etwas möglich seyn, ob es gleich keinen Grund habe. Wir behaupten diese Wahrheit ganz allgemein. Wir schliessen Nichts aus, und sagen: alles hat seinen Grund. Alles, GOtt und göttliche Dinge, endliche Dinge, alle Veränderungen, alle freye Handlungen, die nothwendigen Wahrheiten, die Wesen der Dinge, alles was möglich ist, es mag nun würklich seyn oder nicht, alles ohne alle Ausnahme hat einen Grund. Wir sagen nicht, daß alles seine Ursach habe, denn wir unterscheiden die Ursachen von den Gründen §. 27. Wir sagen auch nicht, daß alles einen Grund ausser sich habe, und

wir behaupten nicht bloß, daß alles einen Erkenntnißgrund habe. Sondern wir sagen: alles was möglich ist, es mag nun übrigens seyn was es will, und beschaffen seyn wie es will, wenn es nur möglich ist, hat einen Grund, warum es ist, es mag nun dieser Grund bloß möglich oder zugleich würklich seyn, und er mag entweder ausser der Sache seyn oder nicht. So muß man diesen Satz verstehen, wenn man ihn in seinem ganzen Umfange einsehen will.

§. 33.

So ofte wir einen Beweis führen, so ofte stellen wir uns einen Grund vor, aus welchem wir die Wahrheit herleiten. Folglich kan kein Beweis geführt werden, der nicht den Satz des Grundes voraus setzen solte; oder wenn der Satz des Grundes nicht wahr wäre, so könnte kein Beweis von keiner einzigen Wahrheit geführt werden. Da nun überdies unzählig viele Wahrheiten gar nicht würden bewiesen werden können, wenn nicht diese Wahrheit, in den Beweisen derselben, als ein Beweisgrund oder ein Principium angenommen werden könnte; so ist dieses eine von den wichtigsten und fruchtbarsten Wahrheiten der Metaphysik, und wir müssen uns alle mögliche Mühe geben, uns von derselben vollkommen zu überzeugen. Wir wollen demnach folgendergestalt schliessen: Alles was möglich ist, kan vorgestelt werden §. 23. Es kan demnach entweder aus Etwas, aus einer möglichen Sache, vorgestelt werden, oder nicht §. 24. u. 3. Ist das erste, so ist bey einer iedweden möglichen Sache Etwas, oder was mögliches, woraus es erkannt werden kan. Dasjenige, woraus Etwas erkannt werden kan, heißt der Grund desselben §. 27. Folglich wenn der erste Fall zugestanden wird, so hat alles, was möglich ist, einen Grund. Allein vielleicht kan man das andere, in einigen Fallen, annehmen. Und wenn das wäre, so könnte etwas möglich seyn, ob es gleich nicht aus einer möglichen Sache könnte vorgestelt werden. Alsdenn wäre etwas ohne Grund möglich, und einige mögliche Sachen hätten gar keinen Grund. Aber das andere kan nicht stat finden. Denn

wenn

wenn eine mögliche Sache nicht könnte aus Etwas, oder aus einer möglichen Sache vorgestelt werden, so könnte sie vorgestelt werden aus nicht Etwas, oder aus einer nicht möglichen Sache: weil es in allen verneinenden Sätzen einerley ist, ob die Verneinung zu dem Verbindungsworte oder zu dem Prädicate gesetzt wird. Das was nicht Etwas oder nicht möglich ist, ist Nichts und unmöglich §. 21. 23. Folglich könnte eine mögliche Sache aus Nichts vorgestelt werden. Man könnte also von dem Nichts, oder von dem Unmöglichen, ein Prädicat sagen: nemlich daß aus ihm eine mögliche Sache erkannt werden könnte, und das ist ungereimt §. 24. n. 2. Folglich ist es schlechterdings unmöglich, daß eine mögliche Sache solte aus Nichts können vorgestelt werden, oder daß sie gar keinen Grund haben solte. Man muß demnach allemal den ersten Fall annehmen, nemlich daß alle mögliche Sachen aus Etwas vorgestelt werden können, oder daß sie alle einen Grund haben, oder daß Nichts ohne Grund sey. Dieser Beweis kan allerdings einigen dunkel und zu schwer zu seyn scheinen, allein es ist unmöglich, alle Wahrheiten auf eine iedermann leichte und faßliche Art zu beweisen. Wir wollen daher noch einige Betrachtungen hinzufügen, wodurch die Ueberzeugung von dieser Wahrheit befördert werden kan. Einmal so stimt die tägliche und durchgängige Erfahrung so vortreflich mit dieser Wahrheit überein, daß sie dieselbe vollkommen bestätiget. Es ist wahr, man kan nicht alle mögliche Dinge erfahren, und auch nicht alle Gründe, und also kan man freylich die Allgemeinheit dieser Wahrheit aus der Erfahrung niemals beweisen. Allein bey allen Dingen, die wir erfahren, zeigt uns auch die Erfahrung, daß ein Grund da sey, ob wir gleich denselben nicht allemal durch die Erfahrung entdecken. Die Gegner dieser Wahrheit können kein einziges Exempel auf die Bahn bringen, von dem aus der Erfahrung erhellen solte, daß es keinen Grund hätte. Die Erfahrung lehrt täglich, daß Kälte und Wärme, Regen, Schnee, Sommer, Winter, das Ausschlagen der Bäume, und alle Verände-

rungen, die um und neben uns geschehen, ihre Ursachen, und folglich auch ihre Gründe haben. Zum andern, wenn wir auf die Natur unserer Seele sehen, so kan man in gewissen Verstande sagen, daß der Satz des Grundes der Seele von Natur eingeprägt sey. Unsere Vernunft ist ein Vermögen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, und also sich die Dinge aus ihren Gründen vorzustellen. Wir fühlen bey uns ein Verlangen, die Gründe der Dinge zu erkennen, und wir werden nicht eher ruhig, bis wir sie entdeckt haben. Zeigt sich ein Comet am Himmel, so forscht iedermann nach der Ursach desselben, und kan der wahre Grund nicht entdeckt werden, so erdichtet sich der Aberglaube einen falschen. Es komt uns lächerlich vor, wenn man in besondern Fällen etwas ohne Grund annehmen wolte, als wenn iemand sagen wolte, der Regen, der Nordschein hätte keinen Grund. Wenn des Mitternachts ein starker Schlag gehört wird, so würde man denjenigen für einen Narren halten, welcher sagen wolte, es sey keine Ursach davon vorhanden. Ehe man dieses sagt, nimt man lieber an, daß ihn ein Gespenst verursacht habe. Wir halten Liebe und Haß und alle menschlichen Handlungen für unvernünftig, wenn sie ohne gehörigen Grund geschehen. Und wenn ein Dichter Fabeln erdichtet, so tadelt man ihn, wenn er keine Ursachen von seinen erdichteten Zufällen angiebt, daher er im Falle der Noth allemal eine Gottheit mit ins Spiel mengt. Aus allen diesen Betrachtungen erhellet, daß es der natürlichen Art zu denken zuwider sey, etwas ohne allen Grund anzunehmen. Nun ist unsere Seele ein Spiegel der Welt und der möglichen Dinge, und er ist seiner Natur nach dazu eingerichtet, die Dinge sich vorzustellen, wie sie sind, und also ist daraus zu schliessen, daß alle Dinge einen Grund haben, weil die Natur der Seele so eingerichtet ist, daß sie voraus setzt: alles, worauf ihre Gedanken fallen, habe einen Grund. Kein Mensch fält in der gemeinen Art zu denken darauf zu fragen: ob ein Grund da sey? aber wohl darauf: was es für ein Grund sey? Zum dritten kan man diese Wahrheit

durch

durch diese Betrachtung bestätigen, weil man ohne sie die Wahrheit von einem Traume nicht würde unterscheiden können; oder weil wir sonst nicht wissen würden, ob wir träumten oder wachten. Im Traume phantasiren wir, und es haben zwar alle Vorstellungen im Traume ihren Grund, aber wenn man voraus setzen wolte, daß die Gegenstände, die man sich im Traume vorstelt, so würklich wären, wie man sie sich im Traume vorstelt: so würde alles ohne Grund geschehen. Im Traume kommen wir aus einer Stadt in die andere, ohne dahin gegangen, gefahren oder geritten zu seyn, und diese Veränderung des Orts geschieht also ohne Grund. Wenn wir daher erwachen, so wissen wir alsobald, daß es ein blosser Traum gewesen. Wenn nun die Dinge würklich keinen Grund hätten, so würden wir nicht wissen, ob es wahr sey, oder ein blosser Traum, was um und neben uns geschieht. Endlich zum vierten kan man sagen: an ihren Früchten solt ihr sie erkennen. Wenn der Satz des Grundes nicht wahr wäre, so würden unzählige Wahrheiten wegfallen, man würde den ohngefehren Zufall des Epicurs nicht widerlegen können, man würde die Würklichkeit GOttes nicht demonstriren können. Kurz, ein philosophischer Kopf wird sich immer mehr und mehr in der Ueberzeugung von dieser Wahrheit befestigen können, ie weiter er in den Systemen der Wahrheiten fortgeht, indem er alsdenn findet, daß sie eine von den ersten Grundstützen des ganzen Gebäudes der Wahrheiten ist.

§. 34.

Von dem Satze des Grundes muß man, den Satz des zureichenden Grundes, unterscheiden. Nemlich der Grund ist entweder ein zureichender Grund, oder ein unzureichender. **Der zureichende Grund** einer Sache ist derjenige Grund, woraus alles in der Sache erkannt werden kan; oder derjenige Grund, ausser welchem nichts weiter erfodert wird, um alle Prädicate der Folge, oder die ganze Folge mit allen ihren Prädicaten zu erkennen. So enthält GOtt den hinreichenden Grund von der Welt, weil nichts

in

in der Welt angetroffen wird, wovon nicht aus GOtt erkant werden könnte, warum es sey. Die ganze Welt, und alles was drinnen ist, hat seinen Grund in der Weisheit, in der Güte, in der Macht, in dem Rathschlusse GOttes, in seinem billigenden oder zulassenden Willen. Der unzureichende Grund im Gegentheil ist nur der Grund von einigen Prädicaten seiner Folge. Aus ihm kan nicht die ganze Folge erkannt werden, und ausser ihm wird noch mehr erfodert, wenn man den ganzen Grund von der Folge haben will. Die Eltern sind die unzureichenden Gründe von ihren Kindern, weil in den Kindern vieles ist, welches nicht von den Eltern herrührt. Derjenige Grund, welcher in unserer Erkenntniß zureichend ist, muß von demjenigen unterschieden werden, der in der That zureichend ist. Wenn wir aus einem Grunde alles erkennen können, was wir von einer Sache wissen, so nennen wir ihn einen zureichenden Grund. Allein da wir von keiner Sache alles wissen, so folgt nicht, daß ein Grund, der in unserer Erkenntniß zureichend ist, auch allemal ein zureichender Grund der Sache selbst sey. Die heilige Schrift ist ein zureichender Erkenntnißgrund unserer theologischen Erkenntniß, wer wird aber wohl behaupten, daß sie ein zureichender Grund der Theologie überhaupt, oder wohl gar ein zureichender Grund GOttes selbst sey? Daher nennen wir, und zwar ohne daß wir deshalb zu tadeln sind, viele Gründe zureichend, die aber keine zureichenden Gründe der Sachen selbst sind. Zu ie mehrern Folgen ein hinreichender Grund zureichend ist, und zu ie grössern, ein desto grösserer hinreichender Grund, ein desto fruchtbarerer und wichtigerer hinreichender Grund ist er §. 27. Nun kan der Satz des hinreichenden Grundes leicht bewiesen werden. Vermöge dieses Satzes ist es noch nicht genung zu sagen, daß alles einen Grund habe, sondern man muß auch behaupten, daß alles ohne Ausnahme einen hinreichenden Grund habe. Wir nehmen hier nichts aus, sondern wir behaupten, daß dasjenige, was zwar einen Grund aber keinen zureichenden Grund hätte,

nichts

nichts und schlechterdings unmöglich sey. Und diese Wahrheit beweisen wir folgendergestalt: Keine mögliche Sache kan, was Widersprechendes, in sich enthalten §. 23. Folglich sind alle Prädicate, folglich ist alles, in einer möglichen Sache, was sich in derselben von einander unterscheiden läßt, was mögliches. Alles was möglich ist hat einen Grund §. 33. Folglich hat alles in einer iedweden möglichen Sache seinen Grund. Diese Gründe zusammengenommen machen den hinreichenden Grund der Sache aus, oder wenn auch alles in einer Sache in einem und eben demselben Grunde gegründet wäre, so ist dieser Grund der zureichende Grund derselben. Folglich mag man annehmen was man will, so muß man behaupten, daß alles einen zureichenden Grund habe. Wäre eine Sache möglich, die keinen hinreichenden Grund hätte, so müste ein Prädicat in derselben seyn, welches gar keinen Grund hätte. Was gar keinen Grund hat, ist unmöglich. Folglich hätte sie ein unmögliches und widersprechendes Prädicat. Kan eine Sache möglich seyn, die was Widersprechendes in sich enthält? Wir wollen eine Sache annehmen, die, alles in allen gerechnet, aus zehn Theilen oder Prädicaten beständ, so daß ausser denselben nichts weiter in ihr angetroffen werden könnte. Ein ieder dieser zehn Theile muß, weil er möglich ist, seinen Grund haben. Folglich hat ein ieder dieser zehn Theile entweder seinen besondern Grund, und da haben wir zehn Gründe, die zusammengenommen den hinreichenden Grund ausmachen; oder die zehn Theile haben gemeinschaftliche Gründe, so daß aus einem Grunde entweder sie alle, oder einige derselben fliessen, und es ist klar, daß auch in diesem Falle ein hinreichender Grund da sey. Die Erläuterungen, die wir bey dem Satze des Grundes angemerkt haben, die müssen auch bey dem Satze des zureichenden Grundes bemerkt werden, wenn er anders recht verstanden werden soll.

§. 35.

Da der Herr von Leibniz zuerst den Satz des zureichenden

chenden Grundes als eine allgemeine Grundwahrheit vorgetragen, und der Herr von Wolf den Beweis dazu erfunden hat; so ist es kein Wunder, daß die Gegner dieser beyden Weltweisen auch diese Wahrheit häufig angegriffen haben. Man kan sie mit Recht zu denjenigen philosophischen Wahrheiten rechnen, welche sehr heftig bestritten worden. Nun würde es eine ekelhafte Arbeit seyn, wenn man alle einzelne Einwürfe, die man wider diese Wahrheit aufgebracht hat, besonders beantworten wolte. Wir wollen nur eine dreyfache Eintheilung bemerken, welche uns nicht nur in der Ueberzeugung von dieser Wahrheit befestigen, sondern uns auch in den Stand seßen wird, die Einwürffe wider dieselbe aus dem Wege zu räumen. Einmal unterscheide man den hinreichenden Grund, von der Erkenntniß desselben. Ein anderes ist es: eine Sache hat einen hinreichenden Grund; und ein anderes: wir erkennen denselben. Und wenn man also hunderttausend Fälle anführen solte, in welchen wir keinen hinreichenden Grund sehen, und angeben können, so folgt daraus nur so viel, daß uns viele hinreichenden Gründe unbekannt sind. Wie unvernünftig aber würde es nicht seyn, wenn wir eine Sache leugnen wolten, weil sie uns unbekannt ist? Wir behaupten ja nicht, daß wir im Stande sind, von allen uns bekannten Dingen die hinreichenden Gründe anzuführen. Zum andern müssen wir den hinreichenden Grund überhaupt, von dem gehörigen und rechtmäßigen Grunde, unterscheiden. Ein anderes ists: eine Sache hat einen hinreichenden Grund; und ein anderes: sie hat den rechtmäßigen und gehörigen Grund. Und wenn es also auch gleich unendlich viele Sachen giebt, die keinen gehörigen und rechtmäßigen Grund haben, so folgt daraus doch im geringsten nicht, daß sie gar keinen Grund haben. Vermöge des Satzes des zureichenden Grundes behaupten wir keinesweges, daß alles Mögliche seinen gehörigen und rechtmäßigen Grund habe. Wenn man also sagt: ein Mensch hasse iemanden ohne Grund; so leugnet man dadurch nicht allen Grund, sondern nur den

gehö-

gehörigen Grund dieses Hasses. Zum dritten machen auch nicht alle zureichenden Gründe ihre Folgen schlechterdings nothwendig, sondern eine Sache kan doch zufällig bleiben, wenn sie gleich einen zureichenden Grund hat, wenn derselbe nur auch zufällig ist. Mancher befürchtet, wenn alles und also auch die Begebenheiten der Welt, samt den freyen Entschlüssen der Menschen, zureichende Gründe hätten; so würde dadurch alles seine Zufälligkeit und Freyheit verliehren, und es würden also alle Dinge einem unvermeidlichen Schicksale unterworffen werden. Allein die folgenden Untersuchungen, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, werden diese Sache völlig aufklären. Die Zufälligkeit kan kein ohngefehrer Zufall seyn, und sie kan demnach auch in solchen Fällen stat finden, wo hinreichende Gründe sind. Viertens erdichtet man Fälle, in welchen man, wie es scheinet, ohne Grund eins dem andern bey einer Wahl vorzieht, als wenn man z. E. einen von zweyen Ducaten wählen soll, die vom gleichen Schlage und Gewichte sind. Allein in solchen Fällen kan, eine Kleinigkeit, den Ausschlag geben. Der Ducate, der uns zuerst in die Augen fält, der uns am nächsten liegt, der erste der beste, wird mit zureichendem Grunde dem andern vorgezogen. Wenigstens solte der Gegner beweisen, daß in solchen Fällen kein Uebergewicht der Gründe möglich sey. Doch es verlohnt sich nicht der Mühe, alle besondere Einfälle der Gegner zu beantworten.

§. 36.

Eben so wohl, als man behaupten muß, daß alles seinen Grund habe, muß man auch behaupten: **daß alles seine Folgen habe.** Alles was möglich ist ohne alle Ausnahme, es mag nun bloß möglich oder zugleich würklich seyn, es mag eine endliche oder unendliche Sache seyn, es mag seyn was es will, wenn es möglich ist, so hat es eine mögliche Folge. Diese Folge ist entweder ausser der Sache oder nicht, sie kan bloß möglich, sie kan aber auch was würkliches seyn. Nichts ist ohne alle Folge. Denn eine iedwede mögliche Sache kan vorgestelt werden §. 23. Folglich

kan

kan überdies aus ihr entweder Etwas vorgestelt werden, oder nicht §. 24. n. 3. Nimt man den ersten Fall an, so haben wir, was wir haben wollen. Denn alsdenn ist etwas Mögliches, welches aus einer iedweden möglichen Sache vorgestelt werden kan. Da nun dasjenige, was aus einer möglichen Sache vorgestelt werden kan, die Folge desselben genannt wird §. 28. so hat eine iedwede mögliche Sache Folgen. Allein vielleicht muß man manchmal, den andern Fall, annehmen? Niemand kan so unsinnig seyn und sagen, daß keine mögliche Sache eine Folge habe: denn er würde der täglichen Erfahrung widersprechen. Ein Wort kan ein grosses Feuer anzünden, und sehen wir nicht alle Augenblick, daß vor unsern Augen eins aus dem andern in dieser Welt entsteht? Wer also die Wahrheit, die wir beweisen wollen, leugnet, der leugnet nur ihre Allgemeinheit, und er behauptet, daß eine Sache möglich sey, die gar keine Folgen hat. Er muß also den andern Fall annehmen, und sagen: aus einer möglichen Sache kan nicht vorgestelt werden Etwas. Nun setze man die Verneinung zum Prädicate, so ist es eben so viel, als wenn er sagte: aus einer möglichen Sache kan vorgestelt werden nicht Etwas. Das, was nicht Etwas ist, ist nichts und schlechterdings unmöglich §. 21. 23. Er behauptet demnach, daß Nichts aus einer möglichen Sache könne vorgestelt werden. Da nun Nichts gar nicht vorgestelt werden kan §. 21. so behauptet derjenige was ungereimtes, welcher sagt, daß eine Sache möglich sey, ob sie gleich gar keine Folge habe. Man muß demnach behaupten, daß eine Sache nicht möglich seyn könne, wenn sie keine Folgen hat. Diese Wahrheit stimt, mit der täglichen Erfahrung, vollkommen überein. Können wir gleich ihre Allgemeinheit aus der Erfahrung nicht beweisen, und können wir gleich nicht alle Folgen derer Dinge, die wir erfahren, einsehen: so lehrt doch die Erfahrung, daß nichts vorkomme, von dem wir erfahren könnten, daß es gar keine Folgen habe. Die Erfahrung zeigt uns so gar manchmal Folgen von gewissen Dingen, die kein Mensch hätte vermuthen sollen.

Diese

Diese Wahrheit ist auch, der natürlichen Art zu denken, vollkommen gemäß. Der Ackersmann vermuthet allemal mit Zuversicht, aus der Witterung, schlimme oder gute Folgen. Man hält denjenigen für einen Narren, welcher nicht auf die Folgen und auf den Ausgang seiner Handlungen sieht. Wäre nun diese Wahrheit keine Wahrheit, so könnte die Klugheit nicht fordern, daß wir iederzeit die Folgen der Handlungen und anderer Dinge bedenken müsten. Es ist demnach klar, daß Nichts ohne Folgen sey. Alles ist fruchtbar, wie ein Saamenkorn, welches in die Erde gepflanzt wird, und Früchte trägt. Diese Wahrheit ist ungemein nützlich und wichtig, sonderlich in der Sittenlehre, wenn man die menschlichen Handlungen in aller ihrer Schönheit oder Häßlichkeit erkennen will. Mancher Tugendhafter thut guts, und er denkt ofte, er arbeite vergeblich. Allein wenn alles seine Folgen hat, so kan er versichert seyn, daß keine seiner tugendhaften Handlungen vergeblich sey. Der Sünder beharret in der Sünde, und denkt: was geschehen ist das ist geschehen. Er glaubt, es werde aufs Künftige nichts zu sagen haben, wenn er auch diese oder jene Sünde begehen solte. Allein auch die allerkleinsten Sünden haben ihre Folgen, und ein ieder Sünder hat von allen Sünden, und wenn sie auch noch so klein zu seyn scheinen solten, eine schlimme Folge zu besorgen.

§. 37.

Wenn man nun, die Wahrheit des vorhergehenden Absatzes, mit dem Satze des hinreichenden Grundes zusammennimt, so folgt daraus: daß eine iedwede mögliche Sache ein Grund und eine Folge zu gleicher Zeit sey. Denn eine iede mögliche Sache hat einen Grund §. 33. Was einen Grund hat, ist eine Folge §. 28. Also ist eine iede mögliche Sache eine Folge. Nun hat sie auch Folgen §. 36. Was eine Folge hat, ist ein Grund §. 27. 28. Also ist auch eine iedwede mögliche Sache ein Grund. Hieraus folgt zweierley. Einmal: eine iewede mögliche Sache ist in einem Zusammenhange: denn sie ist so gar in einem doppelten Zusammenhange; in einem Zusammenhange mit ihrem

rem Grunde, und in einem Zusammenhange mit ihrer Folge §. 28. Folglich ist keine Sache möglich, die ganz unverknüpft wäre, in welcher gar kein Zusammenhang wäre, und die in gar keinem Zusammenhange möglich wäre. Zu der Möglichkeit aller möglichen Sachen wird demnach schlechterdings erfordert, daß sie einen Zusammenhang in sich enthalte. Zum andern folgt daraus: daß eine iedwede mögliche Sache auf eine doppelte Art erkannt werden könne: aus ihren Gründen, und das nennet man die Erkenntniß von vorne her, oder a priore; und aus ihren Folgen, und das nennt man die Erkenntniß von hinten her, oder a posteriore. Wir Menschen können zwar nicht alle Dinge, die wir erkennen, durch beyde Wege erkennen, manches erkennen wir nur von vorne her, manches nur von hinten her, manches auf beide Arten zugleich. Allein es ist doch an sich möglich, daß eine iede mögliche Sache auf eine zweyfache Art erkannt werden könne. So ofte wir Menschen also unternehmen, irgends eine mögliche Sache entweder von vorne oder von hinten her zu erkennen, so ofte unternehmen wir keine ganz unmögliche Sache, ob dieses Unternehmen gleich ofte unsere Kräfte übersteigt.

§. 38.

Es ist nicht nur aus der Erfahrung klar, sondern es erhellet auch aus der Natur der Gründe und der Folgen überhaupt, daß eine Sache viele Gründe und Folgen zugleich haben könne, die entweder einander zugeordnet oder untergeordnet seyn können. Mehrere Gründe sind **einander zugeordnete Gründe**, wenn sie Gründe einer Folge sind, so daß keiner derselben ein Grund des andern ist; sie sind aber **einander untergeordnete Gründe**, wenn sie zwar Gründe Einer Folge sind, aber so, daß einer wiederum ein Grund des andern ist. Wir wollen die Beyspiele, aus dem gemeinsten Leben, hernehmen Vater und Mutter sind zwey Gründe des Kindes. Weil aber in dieser Absicht weder der Vater der Grund der Mutter, noch die Mutter der Grund des Vaters ist: so sind beyde einander zugeord-

nete

nete Gründe des Kindes. Der Großvater und Vater des Kindes, sind beyde Gründe des Kindes, weil aber in dieser Absicht der Vater in dem Großvater gegründet ist, so sind sie untergeordnete Gründe. Eben so verhält es sich auch, mit mehrern Folgen eines und eben desselben Grundes. **Einander zugeordnete Folgen** haben Einen Grund, allein keine derselben ist eine Folge der andern. Zwey Brüder sind zwey Folgen des Vaters, weil aber keiner der Brüder in dieser Absicht seinen Grund in dem andern hat, so sind sie Folgen des Vaters die einander zugeordnet sind. **Einander untergeordnete Folgen** aber haben Einen Grund, und zwar so, daß eine wiederum eine Folge der andern ist. Der Vater und sein Sohn sind zwey Folgen des Großvaters. Da aber der Sohn zugleich eine Folge des Vaters ist, so sind sie einander untergeordnet. Diese Eintheilungen scheinen zwar sehr trocken zu seyn, allein sie leiten uns auf eine wichtige Betrachtung. Nemlich so oft eine Sache in der andern einen Grund hat, so ofte ist ein Zusammenhang unter ihnen. Nun fragt sichs, ob daher ein Zusammenhang unter mehrern Gründen und Folgen einer Sache entstehe, wenn sie einander zugeordnet oder untergeordnet werden? Wir wollen, alle mögliche Fälle, besonders untersuchen. 1) **Der Grund einer möglichen Sache ist allemal auch der Grund ihrer Folge.** Denn wenn der Grund nicht wäre, so wäre auch die Sache nicht §. 33. und folglich hätte ihre Folge keinen Grund, und wäre also auch nicht §. 33. Aus dem Grunde einer möglichen Sache kan also erkannt werden, warum die Folge derselben ist, und dieser Grund ist also auch der Grund aller Folgen seiner Folgen §. 27. Wenn also auch wer weiß wie viele Gründe Einer Folge einander untergeordnet sind, so sind sie insgesamt Gründe derselben Folge. Der Großvater ist der Grund des Vaters, und dieser der Grund des Sohns, und folglich ist auch der Großvater der Grund des Sohns. Und so enthalten, alle Vorfahren eines Menschen, in gerader aufsteigender Linie, den Grund von ihm.

GOtt enthält in sich den Grund der Kräfte der Creaturen, in so fern sie gut sind, und er wird demnach auch mit Recht für einen Grund alles des Guten gehalten, welches die Creaturen vermittelst ihrer ihnen von GOtt verliehenen Kräfte leisten. 2) **Die Folge einer möglichen Sache ist allemal auch eine Folge des Grundes der letztern.** Denn in dem vorhergehenden Satze ist erwiesen worden, daß der Grund der letztern ein Grund ihrer Folge sey, und also ist diese Folge eine Folge desselben, weil sie in ihm ihren Grund hat §. 28. So ist der Enkel eine Folge des Großvaters, und alles Gute was die Creaturen thun, ist eine Folge GOttes. Da nun alle Sachen miteinander verknüpft sind, deren die eine ein Grund der andern ist, oder eine Folge der andern §. 28. so ist auch der Grund einer Sache mit den Folgen derselben, und die Folge einer Sache mit dem Grunde der letztern in Verbindung. Daher ist zwischen GOtt und dem Guten was die Creaturen würken, desgleichen zwischen dem Großvater und seinem Enkel ein Zusammenhang. 3) **Die Gründe einer Folge sind mit einander verbunden, wenn sie einander zugeordnet sind.** Denn alsdenn kan man, von einem iedweden derselben, dieses Prädicat sagen: daß er ein Grund der Folge des andern Grundes sey. Dieses Prädicat kan unmöglich gedacht werden, wenn man nicht den andern Grund sich vorstelt. Folglich ist in dem ersten Grunde ein Prädicat, welches aus dem andern erkannt werden kan, oder in dem andern gegründet ist, und beyde Gründe sind demnach mit einander verknüpft §. 28. Der Vater ist der Grund von dem Sohne der Mutter. Hat dieses Prädicat des Vaters nicht seinen Grund in der Mutter? Könnte man sich dasselbe wohl vorstellen, wenn man sich die Mutter gar nicht vorstelte? Es ist demnach zwischen Vater und Mutter ein Zusammenhang, auch deswegen, weil sie einerley Kinder haben. Es sind demnach alle einander zugeordnete Gründe mit einander verbunden, weil sie Gründe von ein und eben denselben Folgen sind. 4) **Die Folgen ein und eben desselben**

Grun-

Grundes sind mit einander verbunden, wenn sie einander zugeordnet sind. Denn alsdenn kan man, von einer iedweden dieser Folgen, dieses Prädicat sagen: daß sie eine Folge des Grundes der andern Folge sey. Dieses Prädicat kan unmöglich gedacht werden, wenn man nicht die andere Folge sich vorstelt. Folglich ist in der ersten Folge ein Prädicat, welches aus der andern erkannt werden kan, oder in der andern gegründet ist, und beyde Folgen sind demnach mit einander verknüpft §. 28. Ein Bruder ist eine Folge von dem Vater des andern Bruders. Hat dieses Prädicat des einen Bruders nicht seinen Grund in dem andern? Könnte man sich dasselbe wohl vorstellen, wenn man an den andern Bruder gar nicht dächte? Es ist demnach, zwischen Geschwistern, ein Zusammenhang, weil sie einerley Eltern haben. Und folglich sind alle einander zugeordnete Folgen mit einander verbunden, weil sie Folgen von einerley und eben denselben Gründen sind. Freylich ist der Zusammenhang in den beyden letzten Fällen nicht so stark und wichtig, als in den beyden ersten. Zwischen Großeltern und Enkeln ist offenbar ein stärkerer und grösserer Zusammenhang, als zwischen dem Geschwister, wenn man bloß auf die Verwandschaft sieht. Allein man kan ja nicht verlangen, daß alle Verknüpfungen aller Dinge von gleicher Grösse und von gleichem Gewichte seyn sollen. Genung, wenn ein Zusammenhang da ist, mehr verlangen wir ietzo nicht zu erweisen.

§. 39.

Und nun gerathen wir, auf die berühmte und nützliche Wahrheit: **Wenn zwey Sachen mit einer dritten verbunden sind, so sind sie deswegen mit einander selbst verbunden.** Denn sie sind entweder zwey Gründe des dritten, die einander zugeordnet sind, und also sind sie mit einander verbunden §. 38. n. 3. Oder sie sind zwey Folgen des dritten, die einander zugeordnet sind, und folglich auch mit einander verbunden §. 38. n. 4. Oder das dritte ist ein Grund des ersten, und eine Folge des andern,

und es ist demnach das andere ein Grund des ersten, und also mit ihm verbunden §. 38. n. 1. Oder das dritte ist eine Folge des ersten, und ein Grund des andern, und das andere ist demnach eine Folge des ersten und also mit ihm verbunden §. 38. n. 2. Nun kan kein vierter Fall möglich seyn, wie zwey Sachen mit einem dritten verknüpft seyn könnten, und es ist also ganz allgemein erwiesen worden, daß alle Sachen mit einander verbunden sind, so ofte sie mit einer dritten Sache verknüpft sind. Die Beyspiele des vorhergehenden Absatzes erläutern auch diesen Beweis, und wir wollen sie nicht noch einmal anführen. Man darf sich nur einzelne Fälle deutlich vorstellen, so bleibt in dem ganzen Beweise keine Dunkelheit. So urtheilt man auch im gemeinen Leben. Zwey Familien gerathen in eine Schwägerschaft, und also in eine Verknüpfung, wenn eine Frauensperson aus der erstern und eine Mannsperson aus der letztern sich durch die Ehe vereinigen. Ja in allen Schlüssen, die wir machen, setzen wir zwey Begriffe mit dem mittlern Hauptbegriffe in Verbindung, und deswegen verknüpfen wir sie mit einander in dem Schlußsatze. Z. E. Alle Geister sind unsterblich; Nun ist die menschliche Seele ein Geist; also ist sie unsterblich. In dem ersten Satze wird gezeigt, in was für einer Verbindung, der Begrif von einem Geiste, mit dem Begriffe von der Unsterblichkeit stehe; in dem andern, daß und wie der Begrif von der menschlichen Seele mit dem Begriffe von einem Geiste verbunden sey. Geist ist also der dritte Begrif, mit welchem die beyden andern verknüpft worden. Folglich wird geschlossen, daß die beyden andern auch mit einander verknüpft sind. Hieraus erhellet zugleich, daß diese Wahrheit, die wir in diesem Absatze erwiesen haben, eine allgemeine Grundregel der menschlichen Erkenntniß sey. Und wenn wir sie in besondern Fällen anwenden wollen, so müssen wir wohl bemerken, daß wir aus ihr allein nur beweisen können, daß zwischen Sachen ein Zusammenhang da sey, wenn sie mit einem dritten verbunden sind. Wie aber dieser Zusammenhang beschaffen sey, worauf er beruhe, wie

groß

groß er sey, und was dergleichen mehr ist, das muß durch eine anderweitige Untersuchung ausgemacht werden.

§. 40.

Aus dem Begriffe derer Gründe und Folgen, die einander untergeordnet sind, fliessen einige Eintheilungen derselben, die sehr merkwürdig sind. Einmal werden, alle Gründe und Folgen, in mittelbare und unmittelbare eingetheilt. **Der mittelbare, entfernte oder weitere Grund** einer Sache ist derjenige Grund, dessen Folgen die Gründe derselben sind; oder zwischen welchem und der Sache, welche die Folge desselben ist, noch mehr Gründe sind; oder welcher nur, durch seine Folgen, oder vermittelst seiner Folgen, der Grund der Sache ist. **Der unmittelbare Grund** aber, oder der **nächste** Grund einer Sache, ist derjenige Grund, welcher nicht durch seine Folgen der Grund der Sache ist. Die Großeltern sind nur, vermittelst ihrer Kinder, die Gründe von ihren Enkeln, folglich sind sie die mittelbaren Gründe derselben. Die Eltern aber sind die unmittelbaren Gründe. Eine Folge wird, in Absicht auf ihren unmittelbaren Grund, **die unmittelbare oder nächste**, in Absicht aber auf ihre mittelbaren Gründe **die mittelbare und entfernte** Folge genannt. Die Kinder sind eine mittelbare Folge der Großeltern, und eine unmittelbare der Eltern. So sagt man mit Recht, daß GOtt mittelbarer Weise den Grund von allen natürlichen Veränderungen in der Welt enthalte, weil er dieselben durch die Creaturen hervorbringt. Da er aber die Wunderwerke vermittelst keiner erschaffenen Kraft würkt, so enthält er den unmittelbaren Grund derselben. So kan ein Mensch unmittelbar selbst, oder mittelbarer Weise durch andere Menschen, etwas verrichten. Je mehrere Gründe einem Grunde untergeordnet sind, ehe er der Grund einer Sache seyn kan, ein desto entfernterer Grund ist er. Der sechste Vorfahr eines Menschen ist ein entfernterer Grund eines Menschen, als der Großvater des letztern, und Adam ist noch ein vielmals entfernterer Grund desselben. Der unmittelbare Grund einer Sache kan ein zureichender Grund derselben seyn, wie

GOtt der zureichende Grund der Wunderwerke ist. Aber kein entfernter Grund ist zureichend, weil er nur der Grund vermittelst anderer Gründe ist, die also mit ihm zusammengenommen werden müssen, wenn man erkennen will, warum die Sache sey, und es wird also ausser ihm allemal noch mehr erfordert, wenn die Sache seyn soll §. 34. Wenn wir daher Etwas gehörig verstehen wollen, so erlangen wir diese Absicht nicht, und wenn wir auch alle entfernten Gründe desselben ausgekundschaftet hätten. So lange uns der unmittelbare Grund unbekant ist, so lange ist uns der zureichende Grund unbekant. Die mittelbaren Gründe sind nur Gründe, vermittelst der unmittelbaren. Wissen wir die letztern nicht, so können wir nicht einsehen, wie die mittelbaren Gründe in der That Gründe sind. So lange uns demnach der unmittelbare Grund unbekannt ist, so lange ist es in unserer Erkenntniß eben so viel, als wenn wir gar keinen Grund erkennen. Dieses ist eine wichtige Regel in der menschlichen Erkenntniß. Ein Weltweiser muß also allemal, die unmittelbaren Gründe, zu erkennen suchen, wenn er etwas gehörig erklären will. Es ist wahr, GOtt ist der entfernteste, und wie wir hernach sehen werden, der erste Grund von Regen und Schnee, von Donner und Bliz, und von allem was in der Welt ist oder geschieht. Allein würde ein Naturlehrer nicht so viel als Nichts thun, wenn er die Erscheinungen in der Körperwelt nur aus GOtt allein herleiten wolte? Würde man wohl begreiffen, wie der Bliz entsteht, wenn man weiter nichts thun wolte, als sagen: GOtt hat es so geordnet? Folglich müssen wir bey allen Dingen zuerst die nächsten Gründe aufsuchen, und wenn wir diese weiter untersuchen wollen, so müssen wir alsdenn auch die entferntern Gründe aufsuchen. Zum andern theilt man alle Gründe ein, in die ersten oder letzten, und in die Zwischengründe. **Der erste Grund** einer Sache ist derjenige, der keinen weitern Grund ausser sich hat. Er kan und muß einen Grund haben, allein in so ferne er der erste Grund ist, in so fern kan man von ihm keinen weitern

Grund

Grund auſſer ſich finden. Z. E. GOtt iſt ſchlechterdings der erſte Grund von allen Dingen in der Welt, denn er hat auſſer ſich keinen hinreichenden Grund, ſondern derſelbe iſt in ihm ſelbſt. Adam aber iſt beziehungsweiſe der erſte Grund aller Menſchen, oder der erſte Vater, welcher auſſer ſich in dem menſchlichen Geſchlechte keinen Vater hat. Der erſte Grund kan ein mittelbarer oder unmittelbarer, ein zureichender oder ein unzureichender Grund ſeyn. GOtt iſt der erſte und mittelbare Grund der ietzt lebenden Menſchen, er iſt auch der erſte unmittelbare und zureichende Grund der Wunderwerke. Adam iſt der erſte und unzureichende Grund aller ietzt lebenden Menſchen. **Die Zwiſchengründe** ſind diejenigen Gründe einer Sache, die auſſer ſich ihre Gründe haben. So ſind die Kräfte der Natur die Zwiſchengründe der natürlichen Begebenheiten in der Welt, weil ſie auſſer ſich in GOtt ihren Grund haben. Die Zwiſchengründe ſind niemals zureichende Gründe, ſie können aber entweder mittelbare oder unmittelbare Gründe ſeyn. Die Eltern ſind unmittelbare Zwiſchengründe der Kinder, und die Großeltern ſind mittelbare Zwiſchengründe derſelben.

§. 41.

Um den Nutzen und den Gebrauch des Satzes des zureichenden Grundes zu befördern, muß man bemerken, wie man vermöge deſſelben ſchlieſſen könne. Erſtlich: **man kan allemal, von der Folge, auf den Grund und auch auf den hinreichenden Grund ſchlieſſen**; oder, wo die Folge iſt, da iſt auch der Grund und der hinreichende Grund; oder, aus der Wahrheit und Möglichkeit der Folge fließt allemal die Wahrheit und Möglichkeit ihres Grundes und ihres hinreichenden Grundes. Denn da nichts ohne Grund und ohne hinreichenden Grund iſt §. 33. 34. ſo kan keine Folge ohne Grund und ohne hinreichenden Grund ſeyn. Eine Sache kan nicht eher eine Folge ſeyn, ehe ſie nicht einen Grund hat. Daher auch diejenigen, welche den Satz des zureichenden Grundes leugnen, zwar behaupten, daß manche mögliche Sachen keine Folgen ſind,

und also keinen Grund haben; allein wenn sie zugeben, daß Etwas eine Folge sey, so müsten sie sich aufs offenbarste widersprechen, wenn sie sagen wolten, daß sie keinen Grund und keinen zureichenden Grund habe §. 28. Die Folge ist also allemal ein Erkenntnißgrund ihres Grundes, und ihres zureichenden Grundes. Diese Wahrheit ist, in der menschlichen Erkenntniß, von ungemein grossem Nutzen. Es beruhet auf derselben unsere ganze Erkenntniß aus der Erfahrung, und die macht doch den allergrösten Theil der menschlichen Erkenntniß aus. Wenn wir aus der Erfahrung etwas erkennen, so erfahren wir zunächst die Würkungen und Folgen desselben, und daraus schliessen wir die Gründe und zureichenden Gründe desselben. Daher kan man auch allemal mit Recht verlangen, daß man sich Mühe gebe, eine erweisliche Wahrheit zu beweisen, oder aus ihrem Grunde herzuleiten, und daher können aus den Wahrheiten ihre Beweisgründe erfunden werden. Die gemeinsten Leute, die des Gebrauchs der Vernunft mächtig sind, schliessen nach dieser Regel. Wer ein in der Asche liegendes Haus ansichtig wird, der macht den Schluß, daß eine Feuersbrunst da gewesen seyn müsse. Erweißt ihm iemand Wohlthaten, so schließt er daraus, daß er eine Liebe zu ihm tragen müsse u. s. w. Wenn man diese Regel richtig anwenden will, so muß man bedenken, daß eine Sache vielerley Gründe haben könne. Hat sie nur einen einzigen Grund, so kan man allemal mit der allergrösten Zuversicht schliessen: wenn die Folge ist, so muß auch eben derselbe Grund seyn. GOtt ist der einzige hinreichende Grund der Welt. Weil also die Welt ist, so können wir nicht nur schliessen, daß sie einen hinreichenden Grund haben müsse, sondern daß auch GOtt würklich sey. Allein wenn eine Folge vielerley Gründe haben kan, so kan man zwar nach dieser Regel schliessen: daß, wenn sie ist, auch einer von ihren zureichenden Gründen vorhanden seyn müsse; allein welcher derselben es eben sey, das muß durch eine anderweitige Untersuchung ausgemacht werden. Wenn ein Mensch

etwas

etwas begehrt, so kan es entweder geschehen, weil er sich dasselbe deutlich als gut vorstelt, oder weil er es sich undeutlich als gut vorstelt. Nun kan ich mit vollkommener Gewißheit schliessen: ich begehre etwas, also muß ein Grund da seyn; ob aber dieser Grund in der deutlichen oder in der undeutlichen Vorstellung der Sache liege, das kan nach dieser Regel allein nicht ausgemacht werden.

§. 42.

Zum andern: **man kan iederzeit von dem Grunde, und also auch von dem hinreichenden Grunde, auf die Folge schliessen**; oder wo der Grund ist, da ist auch die Folge; oder wenn der Grund da ist, so ist auch die Folge da; oder wenn der Grund möglich und wahr ist, so ist auch die Folge möglich und wahr. Denn da Nichts ohne Folge ist §. 36. so kan auch kein Grund ohne seine Folge stat finden, und also muß allemal die Folge seyn, wenn der Grund ist. Diejenigen, welche den Satz des zureichenden Grundes leugnen, können nicht einmal diese Regel in Zweifel ziehen. Sie werden zwar sagen, daß viele Sachen möglich sind, die keine Gründe sind, und also keine Folgen haben; und sie werden also sagen: daß man nicht allemal von einer Sache auf ihre Folgen schliessen könne. Allein sie müsten sich auf eine ungereimte Art widersprechen, wenn sie sagen wolten, man könne nicht von den Gründen auf die Folgen schliessen, oder ein Grund könne ohne Folge seyn. Eine mögliche Sache kan nicht, wenn sie keine Folgen hat, ein Grund genannt werden §. 21. Giebt man also zu, daß ein Grund da sey, so muß man auch zugeben, daß seine Folge da sey. Jederman denkt so im gemeinen Leben. Diejenigen, welche andere erzürnen oder ärgern wollen, thun ihnen etwas zum Possen, das ist, sie machen die Gründe des Zorns würklich, und erwarten den Zorn derselben mit Zuversicht. Wenn der Ackersmann seinen Acker gehörig bearbeitet hat, und die Witterung erwünscht ist, so macht er sich auf eine gute Erndte Hofnung, u. s. w. Diese Regel ist, in der menschlichen Erkenntniß, von sehr grossem

Nu-

Nutzen. Alle Beweise beruhen auf derselben: denn wenn man den Beweis geendiget hat, so nimt man den Schlußsatz an, weil man durch den Beweis überzeugt ist, daß man seinen Grund für wahr halten müsse. Ja wenn wir auf unsere Handlungen achtung geben, so werden wir finden, daß wir unendlich viele derselben vermöge dieser Regel einrichten. Der Arzt giebt Arzeneyen, das ist: er macht die Gründe der Genesung würklich, und erwartet die Genesung. Der Künstler macht eine Maschine, das ist, er macht den Grund würklich, um eine gewisse Bewegung als die Folge hervorzubringen u. s. w. Und also ist diese Wahrheit in der gesunden Vernunft aller Menschen dergestalt gegründet, daß ein ieder Mensch, der seine Vernunft gebraucht, einige Kenntniß von derselben besitzt.

§. 43.

Zum dritten kan man allemal schliessen: **Wenn der Grund, und auch der hinreichende Grund nicht ist, so ist auch die Folge nicht**; oder, wenn der Grund wegfält, so fält auch die Folge weg; oder wenn man den Grund leugnen kan, so kan man auch die Folge leugnen; oder wo der Grund nicht ist, da ist auch die Folge nicht; oder wenn der Grund falsch und nicht wahr ist, so ist auch die Folge falsch und nicht wahr; oder wenn der Grund schlechterdings oder in gewissen Umständen nicht möglich ist, so ist auch die Folge schlechterdings oder in gewissen Umständen nicht möglich; oder wie man diese Wahrheit sonst noch ausdrucken kan. Der Beweis derselben ist sehr leicht zu führen. Wenn der Grund wegfiele und die Folge noch da wäre, so müste ja auch der Grund da seyn; denn wo die Folge ist da ist auch der Grund §. 41. Folglich müste der Grund da und nicht da seyn, wahr und nicht wahr, möglich und unmöglich zu gleicher Zeit seyn, und das ist falsch §. 21. Folglich kan man allemal auf die angeführte Weise schliessen. Es erhellet dieser Satz auch aus der Erfahrung, und aus der gemeinen Art zu denken: denn Jedermann schließt so. Wenn ein Gefäß mit Wasser auf dem Feuer

zu

zu stark kocht, so ziehet man das Feuer unter demselben weg, und man muß also denken: daß, nachdem der Grund des Kochens weggefallen, das Kochen selbst aufhören werde. Und so kommen täglich viele Fälle vor, aus welchen erhellet, daß alle Menschen von gesunder Vernunft nach dieser Regel denken und handeln. Wenn man sich, bey der Anwendung dieser Regel, vor allem Betruge in Sicherheit setzen will, so muß man untersuchen: ob ein gewisser Grund der einzige Grund einer Sache sey, oder ob sie mehrere Gründe haben könne? Ist das erste ausgemacht, so können wir allemal mit der größten Zuversicht schliessen: wenn derselbe Grund nicht da ist, so ist auch die Sache nicht, weil sie widrigenfals ohne allen Grund wäre, und das ist unmöglich. Z. E. Die Sünden sind der einzige Grund der Strafen, und also ist unleugbar: daß in einer Welt gar keine Strafen seyn würden, wenn in derselben keine Sünden wären. Allein wenn eine Sache mehrere Gründe haben kan: so ist zwar wahr, daß, wenn der erste Grund nicht da ist, man schliessen könne, daß die Sache keine Folge dieses Grundes sey; allein sie kan um eines andern Grundes willen da seyn. Z. E. Die deutlichen Vorstellungen sind Gründe der Begierden, es können aber auch Begierden aus undeutlichen Vorstellungen entstehen. Wenn man nun schliessen wolte: in der Betrunkenheit hat ein Mensch keine deutlichen Vorstellungen, also hat er auch alsdenn keine Begierden; so würde man sich gewaltig betrügen. Es ist wahr, in der Betrunkenheit hat ein Mensch keine Begierden, welche Folgen der deutlichen Vorstellungen sind; allein er hat und kan haben Begierden, die aus undeutlichen Vorstellungen entstehen. Wenn man also nicht versichert ist, daß ein gewisser gegebener Grund der einzige Grund sey, so muß man nicht schliessen, daß die Folge gar nicht sey, wenn dieser Grund nicht ist.

§. 44.

Zum vierten kan man allemal schliessen: **Wenn die Folge nicht ist, so ist auch der Grund nicht, und**

eben

eben so wenig der hinreichende Grund; oder wo die Folge nicht ist, da ist auch der Grund nicht; oder wenn die Folge wegfält, so fält auch der Grund weg; oder wenn die Folge nicht wahr ist, wenn sie falsch ist, und geleugnet werden kan, so ist auch der Grund nicht wahr, sondern er ist falsch und kan geleugnet werden; oder wenn die Folge schlechterdings oder in gewissen Umständen nicht möglich ist, so ist auch der Grund schlechterdings oder in gewissen Umständen nicht möglich u. s. w. Der Beweis ist hier ebenfals sehr leicht. Gesetzt: die Folge wäre nicht, aber der Grund, so müste die Folge auch seyn, weil sie ist wenn der Grund ist §. 42. Folglich müste eine Folge seyn und nicht seyn, wahr und falsch, möglich und unmöglich zugleich seyn, und das ist ungereimt §. 21. Z. E. Wenn GOtt sündigte, so müste er einen unheiligen Willen haben. Nun ist diese Folge schlechterdings unmöglich, also auch der Grund davon. Nach dieser Regel denkt und handelt ebenfals iederman, in dem gemeinen Leben. Komt man im Winter in ein Zimmer, wo es nicht warm ist, so schließt iederman, daß entweder nicht eingeheizt worden, oder daß das Feuer im Ofen ausgegangen. Sieht man, daß im Frühlinge ein Baum nicht ausschlagen will, so schließt man, daß er sein Leben verloren. Daher hält man alle Beweise für falsch, deren Schlußsätze uns falsch zu seyn scheinen, es geschehe nun mit Recht oder Unrecht, genung die Art zu schliessen ist vollkommen richtig. Hierauf beruhen alle mittelbaren Beweise, wenn wir etwas verwerffen, weil aus ihm was falsches folgt. Kurz: Grund und Folge sind so unzertrennlich mit einander verknüpft, daß wo eins ist, das andere auch ist, und wo eins nicht ist, das andere auch nicht stat finden kan.

Der dritte Abschnitt.
Von dem Dinge überhaupt.

§. 45.

Nachdem wir nunmehr, die beyden wichtigsten Grundwahrheiten der ganzen menschlichen Erkenntniß, den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, festgesetzt und gewiesen haben, wie man sich derselben bedienen müsse; so wollen wir nunmehr weiter fortgehen, und das Mögliche genauer untersuchen. In diesem Abschnitte wollen wir gleichsam einen ausfürlichen Entwurf machen, nach welchem ein ieder vernünftiger Mensch, und insbesondere ein ieder Gelehrter, die Gegenstände, mit denen er sich beschäftiget, untersuchen muß. Nemlich wer irgends etwas, GOtt, die Welt, die Seele, das Wasser, die Tugend, oder was es nur seyn mag, gründlich untersuchen will, der muß das Wesen, die Eigenschaften, die veränderlichen Stücke, und alles, was sich in einem iedweden Dinge von einander unterscheiden läßt, zu entdecken suchen. Er muß also nicht nur wissen, von wie vielerley Art das Mannigfaltige in einer Sache sey, sondern wie es auch von einander verschieden sey. Wir wollen daher, in diesem Abschnitte, die Dinge überhaupt untersuchen, und zeigen, was sich in ihnen von einander unterscheiden lasse. Dergestalt werden wir eine ganze Menge von Begriffen bekommen, die als ein Leitfaden anzusehen sind, nach welchem wir unsere Untersuchungen besonderer Dinge einrichten müssen, um das Wesen, die Eigenschaften u. s. w. dererjenigen Dingen zu finden, mit denen wir uns beschäftigen. Ob also gleich dieser Abschnitt sehr abstract zu seyn scheinen solte, so wird er sich doch allen Liebhabern gründlicher Untersuchungen genungsam anpreisen, indem er uns Begriffe und Betrachtungen an die Hand giebt, ohne welche wir keine Sache gründlich untersuchen können.

§. 46.

§. 46.

Die Weltweisen müssen ein Wort haben, wodurch sie das Mannigfaltige überhaupt anzeigen, welches sich in einer iedweden Sache von einander unterscheiden läßt. Und da hat man kein bequemer Wort finden können, als das Wort bestimmen. Nemlich so ofte einer möglichen Sache, unter zwey einander widersprechenden Prädicaten, eines zukomt, so wird gesagt, daß sie in Absicht auf dieses Prädicat bestimt sey. Daher wird etwas bestimt, so ofte ein Prädicat oder Etwas von ihm bejahet wird, oder ihm zukomt; es wird aber auch bestimt, so ofte es von ihm verneinet wird, oder ihm nicht zukomt. Die Bestimmungen einer Sache sind demnach ihre bejahenden oder verneinenden Prädicate; alles Mannigfaltige, was sich in ihr von einander unterscheiden läßt; alle ihre Merkmale. Eine Sache im Gegentheil ist in Absicht auf ein Prädicat unbestimt, wenn nur wahr ist, daß eins unter beyden wahr sey, daß es ihm entweder zukomme, oder daß es ihm nicht zukomme. In unserer Erkenntniß ist demnach alles dasjenige unbestimt, wovon wir zwar wissen, daß ein Prädicat entweder von demselben bejahet oder verneinet werden müsse, wovon es uns aber unbekannt ist, welches von beyden geschehen müsse. Ein anderes aber ist es: eine Sache ist in der That unbestimt, und sie ist in unserer Erkenntniß unbestimt. Weil wir nicht allwissend sind, so kan eine Sache auf eine gewisse Art bestimt seyn, die uns aber unbekant ist. Z. E. Der Verstand, die Vorstellungen, die Begierden sind Bestimmungen des Menschen: denn man kan sagen, der Mensch hat Verstand, Vorstellungen und Begierden. Wenn die Luft kalt oder warm ist, so ist die Kälte und Wärme eine Bestimmung der Luft. GOtt ist allmächtig und unsichtbar; die Allmacht und Unsichtbarkeit sind also Bestimmungen GOttes. Wenn iemand ein Haus verkaufen will, und er wird gefragt, wie viel er dafür haben wolle, und er antwortet: ich habe den Werth noch nicht bestimt; was heißt das anders, als daß man von dem unbestimten

Werthe

Werthe nichts weiter sagen könne, als er ist entweder tausend Thaler oder nicht. So bald aber der Verkäufer entweder tausend Thaler fordert, oder mehr, oder weniger, so bald bestimt er den Werth. Es ist unleugbar, daß diese Welt entweder von Ewigkeit her gewesen oder nicht, und also ist die Welt in Absicht auf die Ewigkeit bestimt. Wenn aber ein Weltweiser seine Kräfte nicht für zureichend hält zu beweisen, daß eins unter beyden sey, so läßt er dieses in seinen Gedanken unbestimt, und es kan demnach eine Sache in unsern Gedanken unbestimt seyn, die an sich wohl bestimt ist. Manche verwechseln die Bestimmungen mit den Einschränkungen einer Sache, und sie halten es demnach für unanständig zu sagen, daß GOtt bestimt sey. Andere denken: was bestimt sey, das sey schlechterdings nothwendig. Andere verstehen, durch die Bestimmung einer Sache, so viel, als wenn man sie zu einem Mittel zu einem gewissen Zwecke macht, z. E. wenn man eine Summe Geld darzu bestimt, und eine andere wozu anders. Allein wir nehmen das Wort in der allgemeinsten Bedeutung, und verstehen durch Bestimmungen einer Sache alles, was sich von ihr denken und sagen läßt, alles was in ihr enthalten ist, und was ihr zukomt. Eine mögliche Sache kan bestimt und unbestimt zu gleicher Zeit, aber in Absicht auf verschiedene Prädicate, seyn. Wenn man überhaupt den Begrif von einem Menschen denkt, so schließt er den Begrif des Verstandes in sich, und es ist demnach der abstracte Begrif von einem Menschen in Absicht des Verstandes bestimt. Allein eben dieser abstracte Begrif schließt den Begrif der Gelehrsamkeit nicht nothwendig in sich, und folglich ist er in Absicht auf die Gelehrsamkeit unbestimt.

§. 47.

In so ferne es möglich ist, daß eine Sache bestimt werde, in so ferne kan sie bestimt werden, oder in so fern läßt sie sich bestimmen. Z. E. es läßt sich bestimmen, wie lange der jüngste Tag ausbleiben wird. Hiebey aber muß man wohl unterscheiden, daß es ganz was anders sey,

eine Sache lasse sich bestimmen, und sie könne von uns bestimt werden. Eine iede mögliche Sache ist vor sich so beschaffen, daß sie in Absicht auf alle mögliche Prädicate bestimt werden kan, weil ihr unter allen möglichen Prädicaten, die einander widersprechen, eins zukomt §. 24. n. 3. Allein uns Menschen ist es, um unserer Unwissenheit willen, ofte unmöglich, eine Sache zu bestimmen. Die Zeit, wie lange der jüngste Tag noch ausbleiben wird, ist bestimt, und kan also bestimt werden. Allein wir Menschen sind dieses zu thun nicht im Stande. Es würde demnach ungereimt seyn zu sagen, daß irgends eine mögliche Sache sey, welche vor sich betrachtet, in Absicht auf irgends ein Prädicat, nicht könne bestimt werden. Aus diesen Untersuchungen ist zugleich klar, warum alle Gründe von den Weltweisen **Bestimmungsgründe** genannt werden, in so ferne nemlich um ihrentwillen, von ihren Folgen, entweder etwas bejahet oder verneinet werden kan. Nemlich der Grund einer Sache ist dasjenige, woraus erkannt werden kan, warum sie sey, warum ihr also eben die und keine andere Prädicate zukommen §. 27. warum also ein Prädicat entweder von ihr bejahet oder verneinet werden müsse, das ist: warum sie eben so und nicht anders bestimt sey, und folglich sind alle Gründe zugleich Bestimmungsgründe, und von den Bestimmungsgründen gilt alles, was wir in dem vorhergehenden Abschnitte von den Gründen überhaupt erwiesen haben. Eine iede Kunst hat ihre besondere Sprache, und man wird es also der Metaphysik nicht übel nehmen, wenn sie einige besondere Ausdrücke braucht, und das wird genung seyn, bey allen verständigen Menschen den Gebrauch des Worts Bestimmung zu entschuldigen.

§. 48.

Eine von den wichtigsten und vornehmsten Eintheilungen aller Bestimmungen einer möglichen Sache besteht darin, daß sie entweder Realitäten oder Verneinungen sind. Nemlich durch eine iedwede Bestimmung wird von der dadurch bestimten Sache, entweder Etwas bejahet oder ver-

nei-

meinet §. 46. Eine bejahende Bestimmung, die nicht bloß bejahend zu seyn scheint, sondern es auch in der That ist, heißt eine **Realität**, oder eine reelle Bestimmung. Eine verneinende Bestimmung im Gegentheil, die nicht bloß verneinend zu seyn scheinet, sondern auch in der That verneinet, ist eine **Verneinung**. Wenn man etwas von einer Sache mit Recht bejahet, so komt es derselben zu, und ist in ihr enthalten. Eine Realität ist also ein wahrer Zusaß zu einer Sache, wodurch sie in der That etwas bekomt, und vergrössert oder vermehrt wird. Und wenn sie fehlte, würde die Sache in der That kleiner werden. Z. E. die deutliche Erkenntniß der Wahrheit scheint nicht nur ein bejahendes Prädicat zu seyn, sondern ist es auch in der That. Ein Mensch, der eine solche Erkenntniß bekomt, erhält einen wahren Zusaß, und eine Vermehrung, und wer sie verliehrt, der bekomt einen Mangel. Sie ist demnach eine Realität. Wenn man etwas von einer Sache verneinet, so stelt man sich vor, daß es ihm fehle. Eine Verneinung ist demnach in der That eine Verminderung, und eine Sache wird kleiner, wenn sie eine Verneinung bekomt. Gleichwie die Realität als eine Addition anzusehen ist, so kan man die Verneinung als eine Subtraction betrachten. Z. E. die Unwissenheit ist ein Mangel der Erkenntniß, und wer sie bekomt, der verliehrt in der That etwas. Und folglich ist die Unwissenheit eine Verneinung. Diese Begriffe sind ungemein wichtig, weil wir vermittelst derselben nur im Stande sind, das Gute und Böse, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit von einander zu unterscheiden, wie aus den künftigen Untersuchungen erhellen wird. Man muß demnach sehr wohl bemerken, daß, wenn man entscheiden soll, ob etwas eine Realität oder eine Verneinung sey, man sich ja nicht weder durch die Worte, wodurch man sie ausdruckt, noch durch die ersten Begriffe, die man sich davon macht, müsse blenden lassen. Es ist wahr, manche Realitäten benennen wir mit bejahenden Ausdrücken, und die ersten Begriffe, die man sich von ihnen macht,

sind auch bejahend. Z. E. Weisheit. Hier ist der Ausdruck bejahend. Und der erste Begrif von der Weisheit, daß sie nemlich eine Einsicht ist in den Zusammenhang der Zwecke, ist auch bejahend, und sie ist in der That eine Realität. Dergleichen Realitäten sind **offenbare, unversteckte Realitäten.** Allein wir Menschen pflegen nicht immer so zu denken, und zu reden. Manche Realitäten werden von uns durch verneinende Worte ausgedruckt, und die ersten Begriffe, die wir uns von denselben machen, verneinen ebenfals. Solche Realitäten scheinen also Verneinungen zu seyn, sie sind es aber nicht in der That, sondern sie sind Realitäten, und man kan sie **versteckte** und **verborgene Realitäten** nennen. Z. E. Unsündlichkeit. Dieses Wort ist verneinend, desgleichen auch der erste Begrif, den man sich von seiner Bedeutung macht, denn wir stellen uns ein unsündliches Wesen als ein Wesen vor, welches nicht sündiget. Ist aber die Unsündlichkeit eine Verneinung? Nichts weniger als das. Sie ist eine von den vortreflichsten Realitäten. Eben so verhält es sich auch mit den Verneinungen. Einige derselben benennen wir mit verneinenden Ausdrücken, und der erste Begrif, den wir uns von ihnen machen, ist auch verneinend. Solche Verneinungen sind **offenbare Verneinungen**, weil sie nicht nur Verneinungen sind, sondern auch dergleichen zu seyn scheinen. Z. E. Unwissenheit ist, wenn eine Erkenntniß nicht da ist. Hier ist der Ausdruck, Unwissenheit, ein verneinender Ausdruck. Die Erklärung verneint auch, und die Unwissenheit ist in der That eine Verneinung. Manche Verneinungen aber benennen wir mit bejahenden Ausdrücken, und der erste Begrif, den wir uns von ihnen machen, ist auch bejahend, und sie sind demnach **versteckte Verneinungen**, die bloß dem ersten Anscheine nach Realitäten sind, und man kan sie **Eitelkeiten** nennen, die einen grossen Schein von sich erwecken, die aber nichts hinter sich haben. Z. E. das Laster ist eine Fertigkeit zu sündigen. Das Laster ist ohne Zweifel eine Verneinung, allein der Name bejahet, und auch die Erklärung.

Wenn

Wenn man demnach die wahren Realitäten und Verneinungen erkennen, und von den bloß scheinbaren unterscheiden will, so muß man sich ja weder durch die Worte noch durch den ersten Anblick verführen lassen, sondern man muß tiefer in die Natur eindringen, um gewahr zu werden, ob eine Bestimmung in einem wahren Zusatze oder in einem Mangel bestehe. Vielleicht kan es Bestimmungen geben, von denen wir nicht deutlich einsehen können, ob sie Realitäten oder Verneinungen sind. Daraus folget aber die Unrichtigkeit unserer Erklärungen nicht. In allen Untersuchungen gelangen wir, an die Grenzen des menschlichen Verstandes.

§. 49.

Man kan, alle Bestimmungen einer möglichen Sache, auf eine dreyfache Art eintheilen. Einmal, in **Bestimmungen die ihr schlechtweg zukommen und die ihr beziehungsweise zukommen**, welche letztern auch **Beziehungen** genannt werden. Eine Bestimmung komt einer Sache schlechtweg, oder schlechthin zu, wenn sie in ihr vorgestelt werden kan, ohne die Sache im Zusammenhange zu betrachten. Wenn man demnach erkennen kan, daß eine Sache so oder so bestimt sey, ohne daß man deshalb genöthiget ist, sie in einem Zusammenhange, entweder als einen Grund oder als eine Folge, zu betrachten; so besitzt sie diese Bestimmung schlechtweg. Wenn man sich aber nicht einmal die geringste Vorstellung von einem Prädicate machen kan, wenn man sich nicht einmal vorstellen kan, daß es in einer Sache enthalten ist, wenn man sie nicht in einem Zusammenhange betrachtet; so ist dasselbe Prädicat eine Beziehung der Sache, oder es bezieht sich dasselbe allemal auf etwas anders, womit die Sache verknüpft ist. Z. E. der Mensch kan denken. Dieses Prädicat komt dem Menschen schlechtweg zu, denn ich kan es mir in dem Menschen vorstellen, ohne ihn in einem Zusammenhange zu betrachten. Wenn ich aber sage: der Verstand des Menschen beherrscht den Willen, so kan man dieses von dem Verstande nur beziehungsweise, in Absicht auf den Willen, sagen. GOtt

ist unendlich, dieses kan von GOtt schlechtweg gesagt werden. Allein die Herrschaft GOttes über die Creaturen ist, eine Beziehung GOttes auf die Creaturen. Zum andern alle Bestimmungen einer Sache sind entweder **innerliche oder äusserliche Bestimmungen**, welche letztern auch **Verhältnisse** genannt werden. Ein Verhältniß ist eine Beziehung, welche einer Sache nicht anders zukomt, als im Zusammenhange anderer Sachen, die ausser ihr befindlich sind. Ein Verhältniß ist nicht anders möglich, als wenn einige Sachen ausser einander befindlich sind, die in einer Verbindung stehen, und man kan sich dasselbe in einer Sache gar nicht vorstellen, wenn man sie nicht im Zusammenhange mit andern Sachen ausser ihr betrachtet. Wenn ich mir GOtt als einen HErrn der Creaturen vorstellen will, so muß ich ja GOtt und ausser ihm die Creaturen gedenken. Folglich ist diese Herrschaft GOttes ein Verhältniß GOttes. Alle Verhältnisse sind Beziehungen, allein es kan Beziehungen geben, welche keine Verhältnisse sind, nemlich wenn sie einer Sache nur zukommen im Zusammenhange, nicht aber in einem Zusammenhange mit Sachen, die ausser ihr befindlich sind. Die Herrschaft des Verstandes über den Willen ist eine Beziehung des Verstandes auf den Willen, aber kein Verhältnis gegen den Willen, weil Verstand und Wille nicht ausser einander befindlich sind. Alle Bestimmungen nun, die keine Verhältnisse sind, heissen innerliche Bestimmungen, sie mögen nun der Sache schlechtweg oder beziehungsweise zukommen. Die innerlichen Bestimmungen können in einer Sache vorgestelt, entdeckt und von einander unterschieden werden, wenn man ausser ihr auch gar nichts weiter in Betrachtung zieht, sondern die Sache vor sich und ganz allein betrachtet. Wenn ich den Menschen denke, ohne an irgends etwas ausser ihm zu denken, so ist alles Mannigfaltige, was sich alsdenn in ihm entdecken läßt, eine innerliche Bestimmung, z. E. daß er denkt, begehrt, liebt, haßt, daß sein Verstand den Willen beherrscht und seine Seele den Körper u. s. w. Eine innerliche Bestim-

stimmung kan in anderer Absicht ein Verhältniß seyn, z. E. die Herrschaft der Seele über den Körper ist ein Verhältniß der Seele gegen den Körper, weil der Körper ausser der Seele vorhanden ist; allein sie ist eine innerliche Bestimmung des Menschen, weil Leib und Seele nicht ausser dem Menschen sind. Zum dritten wollen wir, alle Bestimmungen einer Sache, in **eigenthümliche** und **gemeinschaftliche Bestimmungen** eintheilen. Eine eigenthümliche Bestimmung ist ein Prädicat, welches der Sache allein zukomt, dergestalt daß keine andere Sache möglich ist, welche diese Bestimmung haben solte. Diejenigen Bestimmungen aber hat eine Sache mit andern gemein, welche ihr nicht allein zukommen, sondern auch andern Sachen. Z. E. daß GOtt Vernunft besitzt, ist eine Bestimmung, die GOtt mit den Menschen gemein hat; allein seine Unendlichkeit komt ihm eigenthümlich zu. Sachen sind einerley in so ferne sie Bestimmungen mit einander gemein haben, und sie sind **von einander verschieden**, in so ferne sie nicht einerley sind. Mögliche Sachen, die einerley sind, sind solche Sachen, in deren einer etwas ist, was in der andern auch ist, und sie gehören zu einerley abstractem Begriffe. Es ist vor sich klar, daß zwey Sachen einerley und verschieden seyn können zu gleicher Zeit, aber in verschiedener Absicht, und daß es allemal eine Beziehung einer Sache sey, wenn sie mit einer andern einerley oder von ihr verschieden ist. Z. E. GOtt ist mit dem Menschen einerley, in so ferne er Vernunft hat, er ist aber verschieden von dem Menschen, in so ferne er unendlich ist. **Die Uebereinstimmung** komt denen Sachen zu, in so ferne sie einerley sind, und **die Verschiedenheit** in so fern sie verschieden sind. Also ist so wohl die Uebereinstimmung, als auch die Verschiedenheit eine Beziehung, und die Bestimmungen die einerley Sachen mit einander gemein haben, heissen **Uebereinstimmungsstücke**, z. E. die Vernunft ist ein Uebereinstimmungsstück GOttes und der Menschen. **Die Unterscheidungsstücke** sind diejenigen Bestimmungen, wo-

durch die von einander verschiedenen Sachen von einander verschieden sind. Z. E. die Unendlichkeit GOttes ist ein Unterscheidungsstück desselben von den Creaturen. Nun sagt man, man unterscheide Sachen von einander, oder man mache einen Unterschied, eine Unterscheidung, wenn man ihre Verschiedenheit erkennt. Folglich sind die Unterscheidungsstücke die Gründe, welche verschiedene Sachen in sich enthalten, warum sie von einander unterschieden werden können, und man nennt sie daher in der Vernunftlehre Merkmale, oder Kennzeichen, woran wir die Sachen erkennen, und wodurch sie von einander unterschieden werden können. Es ist demnach klar, daß eine jedwede Bestimmung ein Unterscheidungsstück sey. Denn durch eine jedwede Bestimmung kan eine Sache unterschieden werden, theils von denenjenigen Sachen, die in Absicht auf diese Bestimmung noch unbestimt sind, theils von denenjenigen, welche eine andere Bestimmung haben. Z. E. daß ein Mensch Verstand hat, ist eine Bestimmung des Menschen. Allein eben dadurch kan man ihn unterscheiden, einmal, von den denkenden Wesen überhaupt, denn bey denen ist noch nicht bestimt, ob sie Verstand haben oder nicht; und zum andern von den unvernünftigen Thieren, denn die sind anders bestimt, und haben keinen Verstand. Was man also in der Vernunftlehre die Merkmale der Sachen nennt, das nennen wir hier Bestimmungen, daher man auch die Merkmale eben so eintheilen kan, wie wir die Bestimmungen in der Metaphysik eintheilen. Und da nun aus der Vernunftlehre bekannt ist, daß die Verbesserung unserer Erkenntniß von einer Sache, auf der Entdeckung ihrer Merkmale, beruhe, so ist es eine sehr nützliche Untersuchung, wenn man in der Metaphysik die verschiedenen Arten der Merkmale zu entdecken sucht. Wir wollen uns also nicht verdriessen lassen, diese Materie noch weiter fortzusetzen; wenn wir nur noch bemerkt haben, daß es in der Übereinstimmung und Verschiedenheit der Sachen verschiedene Grade gebe. Denn je

mehrere und grössere Uebereinstimmungsstücke mehrere Sachen mit einander gemein haben, desto grösser ist ihre Uebereinstimmung; und ie mehrere und grössere Unterscheidungsstücke in verschiedenen Sachen angetroffen werden, desto grösser ist ihre Verschiedenheit. Ja ie mehrere und grössere Sachen mit einander einerley, oder von einander verschieden sind, desto grösser ist die Uebereinstimmung und Verschiedenheit überhaupt. Zwischen zwey Menschen ist eine grössere Uebereinstimmung, als zwischen einem Menschen und einem Hunde. Von einem Steine ist ein Mensch in einem höheren Grade verschieden, als von einem Hunde. In der Welt ist überhaupt eine unendlich grosse Uebereinstimmung und Verschiedenheit, weil unendlich viele und grosse Dinge in derselben mit einander übereinstimmen, und von einander verschieden sind.

§. 50.

Unter den innerlichen Bestimmungen einer Sache sind die vornehmsten, die **wesentlichen Stücke** derselben. Man versteht darunter diejenigen innerlichen Bestimmungen, welche unter den innerlichen Bestimmungen keinen weitern Grund haben, und von denen alle übrigen innerlichen Bestimmungen Folgen sind. Die wesentlichen Stücke sind innerliche Bestimmungen, sie mögen nun der Sache schlechtweg oder beziehungsweise zukommen, wenn sie nur keine Verhältnisse sind §. 50. Ein Verhältniß, in so ferne es ein Verhältniß ist, kan kein wesentlich Stück seyn, weil man dasjenige, was zum Wesen einer Sache gehört, in ihr selbst annehmen muß, als was innerliches. Die Verhältnisse aber sind was äusserliches. Ein anderes ist es, wenn ein Verhältniß in einer andern Absicht eine innerliche Bestimmung ist, alsdenn kan es ein wesentlich Stück seyn, wenn es nur sonst so beschaffen ist, wie wesentliche Stücke beschaffen seyn müssen. Wenn man sagt, daß alle übrige innerlichen Bestimmungen Folgen von den wesentlichen Stücken sind, so müssen diese die Gründe aller übrigen innerlichen Bestimmungen seyn. Allein daraus folgt nicht, daß

sie die zureichenden Gründe aller übrigen innerlichen Bestimmungen sind. Und wenn wir sagen, daß die wesentlichen Stücke keinen weitern Grund in der Sache haben, so geben wir zu, daß die wesentlichen Stücke einen weitern Grund haben können, aber ausser der Sache. Nemlich die Erfahrung lehrt, daß die innerlichen Bestimmungen einer Sache aus einander fliessen, und daß die eine immer ihren Grund in der andern habe. Z. E. der Mensch denkt, kan denken und hat Vernunft. Der Grund, warum er denkt, ist, weil er denken kan, und er kan denken weil er Vernunft hat. Wenn man nun eine innerliche Bestimmung aus der andern herleitet, so komt man endlich auf innerliche Bestimmungen, bey denen man stehen bleiben muß, man müste denn mit seinen Betrachtungen herausgehen, und auf andere Sachen ausser derjenigen Sache, deren Bestimmungen man untersucht, kommen wollen. Und das sind die wesentlichen Stücke. Diese wesentlichen Stücke sind also das erste, was sich in einer Sache von einander unterscheiden läßt, und woraus alle übrigen innerlichen Bestimmungen fliessen, und warum alle übrigen innerlichen Bestimmungen in derselben möglich sind und angetroffen werden. Z. E. die vernünftige Seele und der organische Körper sind, zwey wesentliche Stücke des Menschen. Es ist wahr, GOtt enthält den Grund von beyden; allein in dem Menschen selbst ist nichts enthalten, warum er eine solche Seele und einen solchen Körper hat. Beyde aber enthalten den Grund, von allen Veränderungen und Bestimmungen des Menschen. Die wesentlichen Stücke sind so zu reden die Quellen aller innerlichen Bestimmungen der Sache, welche aber ihr Wasser von nichts, so in der Sache befindlich wäre, erhalten. Man nennt manchmal einer Sache wesentlich was mit ihrem Wesen nothwendig verknüpft ist, z. E. es ist dem Menschen wesentlich, daß er sündigen kan. Wir müssen aber wohl bemerken, daß nicht alles, was einer Sache wesentlich ist, ein wesentlich Stück derselben sey.

§. 51.

§. 51.

Nunmehr gerathen wir auf den wichtigen Begrif von den Wesen einer möglichen Sache, ohne welchem man niemals eine gründliche und philosophische Untersuchung über irgends Etwas anstellen kan. Alle philosophische Untersuchungen gehen dahin, die Wesen der Dinge zu entdecken. So bald man das Wesen einer Sache gefunden hat, so bald wird uns das Verständniß geöfnet, und alles übrige in der Sache klärt sich auf. So lange uns aber das Wesen einer Sache unbekannt ist, so lange befinden wir uns in einer Finsterniß. Wir müssen also einen allgemeinen Begrif von dem Wesen der möglichen Sachen haben, nach welchem wir die Wesen dieser und jener Sachen ins besondere ausfündig machen können. Durch das Wesen versteht man manchmal eben das, was man ein Ding nennt, wenn man z. E. sagt: GOtt ist ein unendliches Wesen, und die Dinge in der Welt sind erschaffene Wesen. Allein wir verstehen durch das Wesen einer möglichen Sache, den Inbegrif ihrer wesentlichen Stücke, oder welches einerley ist, die innerliche Möglichkeit derselben. Denn eine Sache hat eine innerliche Möglichkeit, in so ferne das Mannigfaltige in derselben vor sich betrachtet, das ist, innerliche Bestimmungen derselben §. 49. einander nicht widersprechen. Nun sind die wesentlichen Stücke innerliche Bestimmungen, die bey einander möglich sind §. 50. Es ist demnach eine Sache innerlich möglich, wenn ihre wesentlichen Stücke beysammen sind. Folglich besteht, die innerliche Möglichkeit, in dem Inbegriffe der wesentlichen Stücke. Und also ist es einerley, ob ich sage: das Wesen sey der Inbegrif der wesentlichen Stücke, oder es sey die innerliche Möglichkeit der Sache. Die vernünftige Seele und der menschliche Körper sind die wesentlichen Stücke eines Menschen. Der Inbegrif dieser beyden Stücke demnach, oder die vernünftige Seele und der menschliche Körper in ihrer genauesten Verbindung nach ihrer Möglichkeit genommen, macht das Wesen des Menschen aus. Da nun ein Mensch nur innerlich

mög-

möglich ist, in so ferne eine vernünftige Seele mit einem menschlichen Körper in der genauesten Vereinigung stehen kan, so erhellet zugleich in diesem Beyspiele, daß das Wesen des Menschen in seiner innerlichen Möglichkeit bestehe. Und da nun die wesentlichen Stücke die ersten Gründe aller übrigen innerlichen Bestimmungen in sich enthalten §. 50. so kan man das Wesen auch erklären, durch das erste was von einer Sache vorgestelt werden kan, und worin der Grund von allen übrigen liegt, so derselben zukomt, oder zukommen kan. Das Wesen ist so zu reden die Wurzel der ganzen Sache; oder die Quelle woraus alles fließt, was in der Sache angetroffen wird. Um des Wesens willen ist eine iedwede Sache was sie ist, und nichts anders, und das Wesen ist die vornehmste eigenthümliche Bestimmung einer iedweden Sache, aus welcher alle übrige fliessen. Das Wesen ist dasjenige, was man sonst auch die **Form einer Sache** zu nennen pfleget, wenn man darunter nicht etwa bloß die Figur der Körper versteht. Einige neuere Weltweisen richten eine grosse Verwirrung an, wenn sie das Wesen in das mögliche und würkliche Wesen eintheilen. Man kan mit diesen Worten richtige Begriffe verbinden, aber man vermehrt die Sprache der Weltweisen mit unnützen Worten. Was würklich in einer Sache ist, rechnet man zur Würklichkeit, und warum soll man das ein würkliches Wesen nennen? Nach unserm Begriffe bestehet, das Wesen einer iedweden Sache, in einer blossen Möglichkeit. Man muß sich ja hüten, daß man nicht etwa die Natur mit dem Wesen verwechsele, oder jene als einen Theil von diesem ansehe. Denn da man mit Recht behauptet, daß die Wesen schlechterdings nothwendig sind; so müsten auch alsdenn die Naturen der Dinge ganz nothwendig seyn. Und da nun alle Begebenheiten in der Welt durch die Natur GOttes und der Creaturen gewürkt werden, so würde alles in der Welt schlechterdings nothwendig werden, und es würde alle Zufälligkeit und Freyheit des Willens wegfallen. Künftig werden wir zeigen, daß das Wesen zwar ein Theil

der

der Natur sey, allein man muß niemals sagen, daß die Natur das Wesen sey, oder zu demselben gehöre. Manche Weltweisen nennen das Wesen den ersten Begrif, den man sich von einem Dinge macht. Nemlich wenn man von einer Sache z. E. von der Tugend gründlich handeln wil, so kan man nicht alles mit einemmale denken und sagen, was von derselben ausgeführt werden muß. Daher macht man sich vor allen Dingen einen Begrif von der Tugend, wodurch man sie von allen andern Dingen unterscheidet, und aus welchem man alles übrige herleitet, was von der Tugend gesagt werden kan. Und das ist der erste Begrif von der Tugend. Weil nun dieser Begrif eine Aehnlichkeit mit dem Wesen hat, indem er in unserer ganzen Erkenntniß von einer Sache eben das ist und leistet, was das Wesen in der Sache selbst ist und leistet; so nennen ihn manche das Wesen der Sache, und zwar das logische Wesen. Allein es ist offenbar, daß dieser Begrif nicht das Wesen der Sache seyn kan, weil sonst das Wesen ausser der Sache, als ein Begrif in dem Verstande denkender Wesen, vorhanden seyn müste. Dieser erste Begrif stelt uns entweder in der That das Wesen der Sache vor, oder was anders. Ist das erste, so ist er eine Vorstellung des Wesens, nicht aber das Wesen selbst; ist das andere, so ist er nicht einmal eine Vorstellung des Wesens, geschweige denn das Wesen selbst. Was würde man also gewinnen, wenn man das Wesen der Sache eintheilen wolte, in das logische Wesen, und in das reelle Wesen? Das erste ist ja nicht das Wesen. Manche Eintheilungen klingen sehr gelehrt und tiefsinnig, betrachtet man sie aber genauer, so sagen sie nichts. Es wäre zu wünschen, daß man alle Wissenschaften von solchem unnützen Zeuge entledigen könnte.

§. 52.

Alle innerliche Bestimmungen einer möglichen Sache sind entweder wesentliche Stücke derselben, oder Folgen ihres Wesens: denn die wesentlichen Stücke enthalten den Grund von allen übrigen innerlichen Bestimmungen §. 50.

Da nun die wesentlichen Stücke zusammengenommen das Wesen sind, §. 51. so ist es einerley, ob man sagt: die wesentlichen Stücke oder das Wesen sey der Grund von Etwas. Es ist demnach klar, daß alle innerliche Bestimmungen einer Sache, die keine wesentlichen Stücke sind, ihren Grund in dem Wesen haben, und also Folgen des Wesens sind. Alle innerliche Bestimmungen einer Sache sind entweder wesentliche Stücke derselben, oder Folgen ihres Wesens: und eine innerliche Bestimmung, die kein wesentlich Stück ist, ist eine Folge des Wesens. Man kan also alles, was sich in einer iedweden Sache vor sich betrachtet, als Bestimmungen derselben, von einander unterscheiden läßt, in zwey Classen abtheilen. Zu der ersten gehören die wesentlichen Stücke, welche als Theile des Wesens zu betrachten sind, oder als das Mannigfaltige, so sich in dem Wesen vor sich betrachtet von einander unterscheiden läßt; und zu der andern gehören die Folgen des Wesens, die nicht eben insgesamt auf eine zureichende Art in dem Wesen, gegründet seyn dürfen. Z. E. die vernünftige Seele ist ein wesentlich Stück des Menschen und ein Theil seines Wesens. Daß der Mensch aber denken kan, und würklich denkt, sind zwey innerliche Bestimmungen, welche Folgen seines Wesens sind. Die erste, daß er denken kan, ist zureichend in dem Wesen des Menschen gegründet; die andere aber, daß er würklich denkt, nur auf eine unzureichende Art. Wir wollen bey dem Wesen noch anmerken, daß es verschiedener Grade fähig ist, und daß das Wesen einer Sache grösser seyn kan, als das Wesen einer andern Sache. Denn ie grösser die innerliche Möglichkeit einer Sache ist §. 29. oder ie mehrere und grössere wesentliche Stücke eine Sache hat, ein desto grösseres Wesen hat sie. Je kleiner aber ihre innerliche Möglichkeit ist, oder ie wenigere und kleinere wesentliche Stücke sie hat, desto kleiner ist ihr Wesen §. 91. Wenn man unsere Erklärung des Wesens gebrauchen will, so muß man sich für einer gewissen Thorheit in acht nehmen, die in der That sehr abgeschmackt ist; wenn man nemlich

bey

bey der Frage: worin das Wesen dieser oder jener Sache insbesondere bestehe, nichts weiter antworten wolte, als in ihrer innerlichen Möglichkeit. Würde man, durch diese abstracte Antwort, verständiget werden? Wenn mich jemand fragte: worin besteht das Wesen eines Geistes? und ich wolte antworten: in der innerlichen Möglichkeit; hätte ich auch wohl nur das geringste erklärt? Nichts. Das ist ja eben dasjenige was man wissen will, worin nemlich die innerliche Möglichkeit eines Geistes bestehe. Folglich wenn man das Wesen einer Sache insbesondere finden soll, so muß man untersuchen, worin ihre innerliche Möglichkeit bestehe, und hat man dieses gefunden, so kan man sagen, man habe das Wesen entdeckt.

§. 53.

Weil das Wesen der Grund von den Folgen des Wesens ist, so kan man auf eine vierfache Weise schliessen: 1) **Wo das Wesen ist, da sind auch die Folgen desselben** §. 42. oder das Wesen kan nie ohne Folgen seyn, und es würde höchst ungereimt seyn, wenn man einer Sache ein Wesen zuschreiben wolte, und doch keine von den Folgen desselben. Giebt man also zu, daß eine Sache ein gewisses Wesen habe, so muß man auch zugeben, daß sie die Folgen desselben habe. Sagt man, daß Christus das wahre menschliche Wesen habe, so muß man ihm auch alles zuschreiben, was aus dem menschlichen Wesen folgt, in so ferne es in demselben gegründet ist. Freylich kan man nicht sagen, daß, wenn eine Sache ein Wesen habe, in ihr auch alle Folgen desselben auf einmal würklich sind; allein wir werden aus dem Folgenden sehen, daß einige Folgen des Wesens, ihrer Würklichkeit nach, nicht in dem Wesen gegründet sind. 2) **Wo die Folgen des Wesens sind, da muß auch das Wesen seyn** §. 41. Oder die Folgen des Wesens können in keiner Sache, ohne dem dazu gehörigen Wesen, stat finden. Es würde demnach ungereimt seyn, wenn man einer Sache die Folgen des Wesens zuschreiben, und das Wesen absprechen wolte; als wenn man

Chri-

Christo die Eigenschaften der menschlichen Natur, aber nicht das Wesen derselben beylegen wolte. Daher schliessen wir in allen Wissenschaften: daß eine Sache ein gewisses Wesen habe, wenn wir die Folgen desselben in ihr antreffen. Wo wir die Folgen des Magnetsteins antreffen, wenn z. E. ein Stein Eisen an sich ziehen solte, da nehmen wir mit Recht ohne weiteres Bedenken an, daß auch das Wesen da sey, und daß ein solcher Stein das Wesen des Magnetsteins haben müsse. 3) **Wo das Wesen nicht ist, da sind auch die Folgen desselben nicht** §. 43. Wenn man daher beweisen kan, daß eine Sache ein gewisses Wesen nicht habe, so ist zugleich erwiesen, daß sie keine einzige derjenigen Folgen habe, die in demselben Wesen gegründet sind. Und es ist demnach ungereimt zu sagen: daß Brodt und Wein im Abendmal zwar das Wesen des Brodts und des Weins nicht mehr haben, aber doch noch die Eigengenschaften derselben. 4) **Wo die Folgen des Wesens nicht sind, da kan auch das Wesen nicht seyn, in welchem sie gegründet sind** §. 44. Wenn man daher annimt oder beweisen kan, daß eine Sache gewisse Folgen eines gewissen Wesens nicht habe; so muß man auch annehmen, oder man hat zugleich erwiesen, daß sie das dazu gehörige Wesen nicht habe. Und es würde ungereimt seyn, zu behaupten: daß eine Sache zwar keine von den Folgen eines gewissen Wesens an sich habe, aber demohnerachtet das Wesen selbst besitze. Es ist demnach ganz unmöglich, daß das Brodt im Abendmal das Wesen des Leibes Christi haben solle, und doch keine von den besondern Eigenschaften eines menschlichen Körpers. Diese Wahrheiten sind in der menschlichen Erkenntniß ungemein brauchbar, wenn wir bey den Untersuchungen der Wesen der Dinge, und ihrer Folgen, in keine ungereimte Irrthümer gerathen wollen.

§. 54.

Wir haben noch, eine Eintheilung der Folgen des Wesens in den möglichen Sachen, zu untersuchen. Nemlich die Folgen des Wesens haben in dem Wesen ihren

Grund

Grund §. 52. Sie haben also, entweder ihren zureichenden, oder unzureichenden Grund in dem Wesen §. 34. Diejenigen Folgen des Wesens, welche ihren zureichenden Grund in dem Wesen haben, und innerliche Bestimmungen sind, heissen **Eigenschaften der Sache**; diejenigen innerlichen Bestimmungen aber, welche zwar Folgen des Wesens sind, aber nur auf eine unzureichende Art in demselben gegründet sind, heissen **die zufälligen Beschaffenheiten**. Die Eigenschaften sind also weder Verhältnisse, noch wesentliche Stücke, aber sie werden durch das Wesen zureichend bestimt, und ihr Gegentheil ist dem Wesen zuwider. Daß ein Mensch denken kan, ist eine Eigenschaft des Menschen: denn die Möglichkeit zu denken ist nicht nur eine innerliche Bestimmung, sondern sie hat auch ihren hinreichenden Grund in dem menschlichen Wesen. Zum menschlichen Wesen gehört die Vernunft, und wer Vernunft hat, kan den Zusammenhang der Dinge deutlich denken, folglich muß er auch überhaupt denken können. Die zufälligen Beschaffenheiten sind zwar auch weder wesentliche Stücke, noch Verhältnisse; allein sie werden durchs Wesen unzureichend bestimt, ihr Gegentheil ist dem Wesen nicht zuwider, und sie fliessen nur ihrer Möglichkeit nach aus dem Wesen. Die würklichen Gedanken des Menschen sind innerliche Bestimmungen des Menschen, allein vermöge seines Wesens kan er zwar denken, es ist aber auch möglich, daß er nicht denke. Die Gedanken haben nur einen unzureichenden Grund in dem Wesen des Menschen, und sind also nur zufällige Beschaffenheiten des Menschen.

§. 55.

Nunmehr haben wir, eine ausführliche und vollständige Eintheilung aller Bestimmungen einer möglichen Sache. Nemlich alle Bestimmungen sind entweder innerliche Bestimmungen, oder Verhältnisse §. 49. Die innerlichen sind entweder wesentliche Stücke, oder Folgen des Wesens §. 52. Diese Folgen des Wesens sind entweder Eigenschaften, oder zufällige Beschaffenheiten §. 54. Folglich sind

alle Bestimmungen einer möglichen Sache entweder wesentliche Stücke, oder Eigenschaften, oder zufällige Beschaffenheiten, oder Verhältnisse. Und wenn man demnach wissen will, zu welcher Classe eine gewisse gefundene Bestimmung einer Sache gehöre, ob sie ein wesentlich Stück, oder eine Eigenschaft u. s. w. sey; so kan man dieses auf eine zweyfache Weise ausmachen. Einmal, wenn man schließt: wem die Erklärung zukomt, dem komt auch die erklärte Sache und der Name derselben zu; nun komt einer gewissen Bestimmung die Erklärung der wesentlichen Stücke, oder der Eigenschaften u. s. w. zu; also ist sie ein wesentlich Stück oder eine Eigenschaft u. s. w. Zum andern wenn man schließt: eine Bestimmung, die nicht zu den drey übrigen Classen gehört, gehört zu der vierten; nun ist eine gewisse Bestimmung weder ein Verhältniß, noch ein wesentlich Stück, noch eine zufällige Beschaffenheit, also muß sie eine Eigenschaft seyn, u. s. w. Alle wesentliche Stücke, Eigenschaften, zufällige Beschaffenheiten, und Verhältnisse sind entweder Realitäten oder Verneinungen, eigenthümliche oder gemeinschaftliche Bestimmungen; und alle wesentliche Stücke, Eigenschaften und zufällige Beschaffenheiten kommen der Sache entweder schlechthin, oder beziehungsweise zu §. 48. 49.

§. 56.

Bey den Bestimmungen einer Sache muß man bemerken, daß sie durchgängig mit einander verknüpft sind. Nemlich durch einen **allgemeinen** oder durchgängigen **Zusammenhang** versteht man einen Zusammenhang mehrerer Sachen, in welchem sie alle ohne Ausnahme stehen, oder wenn alle mit iedem, und iedes mit allem im Zusammenhange steht. Wenn man etwas allgemein nennt, so bezieht sich das auf eine gewisse Anzahl von Sachen, denen es ohne Ausnahme gemein ist. So ist die Sünde etwas allgemeines unter den Menschen, weil die Sünde in allen Menschen ist. Wenn man also einen Zusammenhang einen allgemeinen nennen will, so muß man eine gewisse Anzahl von Sachen festsetzen, und untersuchen, ob eine iedwede

derjel-

derselben mit einer iedweden unter ihnen verknüpft sey, oder nicht. Ist das erste, so ist unter ihnen ein algemeiner Zusammenhang, und es ist dazu noch nicht hinlänglich, wenn etwa eine iede derselben mit einer andern verknüpft wäre. Z. E. Wir wollen vier Dinge nehmen. Gesetzt: das erste wäre mit dem andern und dritten, das andere mit dem ersten und dritten, und das dritte mit dem ersten und andern verknüpft, allein das vierte wäre mit keinem der übrigen verknüpft; so wäre unter diesen vier Dingen kein allgemeiner Zusammenhang, weil unter ihnen eins anzutreffen wäre, welches gar nicht in Verbindung stünde. Gesetzt zum andern: das erste wäre verbunden mit dem andern, und das dritte mit dem vierten, und das vierte mit dem ersten, aber das andre wäre gar nicht verbunden mit dem dritten; so würde zwar ein jedes dieser Dinge in Verbindung stehen, allein der Zusammenhang unter ihnen wäre kein allgemeiner Zusammenhang. Folglich ist erst alsdenn unter diesen vier Dingen ein allgemeiner Zusammenhang: wenn das erste mit dem andern, dritten und vierten; das andere mit dem ersten, dritten und vierten; das dritte mit dem ersten andern und vierten; und das vierte mit dem ersten andern und dritten; oder wenn ein iedes mit einem iedweden verknüpft ist. Folglich ie mehrere Sachen mit einander allgemein verknüpft sind, ie wichtiger und grösser diese Sachen sind, ie ein grösserer, fruchtbarerer und wichtigerer Grund, oder ie eine grössere Folge eine iede derselben ist, desto grösser ist der allgemeine Zusammenhang unter ihnen. Z. E. Es kan unter Dingen schon ein allgemeiner Zusammenhang seyn, wenn eins unter ihnen nur der Grund aller übrigen, und noch dazu ein unzureichender Grund ist. Ist es nun der zureichende Grund aller übrigen, und zugleich eine Folge aller übrigen, so ist der allgemeine Zusammenhang noch grösser. Unter zehn Dingen kan ein allgemeiner Zusammenhang seyn, er kan auch unter tausend seyn, und der letzte ist unleugbar ein grösserer Zusammenhang als der erste. Wenn wir demnach den allgemeinen Zusammenhang in der Welt

behaupten werden, so wollen wir damit sagen: daß ein ieder Theil der Welt, eine iede Veränderung in der Welt, mit allen übrigen Theilen der Welt ohne Ausnahme verknüpft sey. Und da der allgemeine Zusammenhang aller Dinge in der Welt eine so wichtige Sache ist, so muß man den Begrif, von dem allgemeinen Zusammenhange überhaupt, sehr wohl bemerken. Durch die Harmonie versteht man überhaupt einen iedweden grössern Zusammenhang. So harmoniren zwey Personen, wenn sie in einer grössern Verknüpfung stehen, und die Harmonie in einem musicalischen Concert ist unleugbar ein grosser Grad des Zusammenhangs der Töne. Da nun ein allgemeiner Zusammenhang allemal grösser ist, als ein Zusammenhang der nicht allgemein ist, §. 28. so kan man, einen iedweden allgemeinen Zusammenhang, eine Harmonie nennen.

§. 57.

Nun kan man aufs unleugbarste beweisen, daß, unter allen Bestimmungen einer und eben derselben möglichen Sache, ein allgemeiner und durchgängiger Zusammenhang sey. Wir wollen sie nach einander durchgehen. 1) Die wesentlichen Stücke sind mit einander verbunden. Denn sie machen zusammen das Wesen aus §. 51. Folglich ist das Wesen, die gemeinschaftliche Folge aller wesentlichen Stücke. Nun sind alle Sachen mit einander verknüpft, die einerley Folge haben §. 38. Also sind die wesentlichen Stücke mit einander verknüpft §. 39. 2) Eine iedwede Eigenschaft, und eine iede zufällige Beschaffenheit, hat ihren Grund in dem Wesen §. 54. und ist also mit dem Wesen verbunden §. 28. also auch mit den wesentlichen Stücken: denn die machen nicht nur das Wesen aus, sondern enthalten auch den Grund aller übrigen innerlichen Bestimmungen §. 50. 51. Folglich ist eine iede Eigenschaft und eine iede zufällige Beschaffenheit mit den wesentlichen Stücken verbunden. 3) Eine iede Eigenschaft ist, mit einer ieden andern Eigenschaft und zufälligen Beschaffenheit, verbunden: denn sie haben insgesamt einen und eben denselben Grund, nemlich

das

das Wesen §. 54. und also sind sie unter einander verbunden §. 38. 39. 4) Die Verhältnisse haben ihren Grund in dem Wesen. Denn es ist entweder möglich, daß eine Sache ein Verhältniß habe, oder nicht. Ist das letzte, so ist es kein Verhältniß derselben Sache. Folglich kan aus dem Wesen einer Sache erkannt werden, warum sie die und keine andere Verhältnisse haben könne. Folglich ist das Wesen auch ein Grund der Verhältnisse, und es sind demnach die Verhältnisse auch verbunden mit dem Wesen §. 27. 28. In besondern Fällen kan man noch durch mehrere Gründe zeigen, wie die Verhältnisse auch aus der innerlichen Beschaffenheit einer Sache fliessen. 5) Die Verhältnisse sind mit allen wesentlichen Stücken, Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten verbunden, weil sie insgesamt mit dem Wesen verbunden sind §. 38. 39. Folglich ist nichts in einer iedweden möglichen Sache, welches ganz unverknüpft, oder nicht durchgängig mit allem übrigen verknüpft wäre. Es ist demnach in einer iedweden möglichen Sache ein allgemeiner Zusammenhang, und eine Harmonie; oder alles Mannigfaltige, in einer iedweden möglichen Sache, ist durchgängig mit einander verknüpft. Dieses ist ein ungemein nützlicher Satz, wie aus dem folgenden erhellen wird. In keiner möglichen Sache ist eine Lücke oder ein Riß, alle ihre Bestimmungen sind wie die Glieder einer Kette mit einander verbunden.

§. 58.

Alles, was möglich ist, hat ein Wesen. Denn dasjenige was möglich ist, ist innerlich möglich, und es hat demnach eine innerliche Möglichkeit §. 29. Da nun die innerliche Möglichkeit das Wesen ist §. 51. so hat alles, was möglich ist, ein Wesen. Was kein Wesen hätte, das hätte keine innerliche Möglichkeit. Was keine innerliche Möglichkeit hat, das hat gar keine Möglichkeit, und es ist demnach Nichts. Es ist demnach nichts ohne Wesen möglich, und es würde ungereimt zu sagen seyn, wenn man eine Sache für möglich ausgeben, und zugleich behaupten wolte,

daß sie kein Wesen habe. Folglich ist das Wesen eine allgemeine Bestimmung aller möglichen Sachen, oder eine Bestimmung die allen möglichen Sachen zukomt §. 46. und man kan keine mögliche Sache gedenken, die ganz und durchgängig unbestimt wäre §. 46. Von einer solchen Sache müste kein Prädicat mit Wahrheit gesagt werden können. Folglich müste man auch nicht sagen können, daß sie ein Wesen habe, und das ist wider dasjenige, was ietzo erwiesen worden. Alles was möglich ist, das muß also wenigstens einigermassen bestimt seyn. Daher komts, daß wir uns von keiner Sache einen Begrif machen können, wenn wir uns nicht vorstellen können, was sie sey, oder was sie für Bestimmungen habe.

§. 59.

Alles was möglich ist hat ein Wesen §. 58. und also auch wesentliche Stücke §. 51. Da nun ausser demselben noch mehr innerliche Bestimmungen möglich sind §. 52. 54. so hat eine mögliche Sache ausser ihrem Wesen entweder noch alle übrigen innerlichen Bestimmungen, die in ihr ausser ihrem Wesen beysammen möglich sind, oder sie hat dieselben nicht alle insgesamt §. 24. u. 3. Ist das letzte, so ist die Sache eine **bloß mögliche Sache**, welche auch von manchen Weltweisen ein **Unding** oder auch **Nichts** genant wird §. 21. Doch es ist besser, wenn man diese andern Ausdrucke vermeidet, damit man nicht etwa Sachen, die nicht würklich, sondern bloß möglich sind, für gar Nichts und unmöglich halte. Eine bloß mögliche Sache hat ihr Wesen, und ihre wesentlichen Stücke. Sie kan und muß auch alle ihre Eigenschaften haben, wie wir hernach sehen werden, und sie hat also auch viele andere innerliche Bestimmungen, welche Folgen ihres Wesens sind. Allein so lange sie bloß möglich bleiben soll, so lange müssen ihr einige innerliche Bestimmungen fehlen; oder sie muß, in Absicht auf einige innerliche Prädicate, noch unbestimt seyn. Man stelle sich einen Menschen vor, der niemals gebohren worden, und niemals gebohren werden wird; ist derselbe ein

Deutscher,

Deutscher, oder nicht? ist er ein Gelehrter, oder nicht? ist er tugendhaft, oder nicht? Und kan man nicht hunderttausend und unendlich viele solche Fragen aufwerffen, die wir noch unbestimt lassen müssen, so lange der Mensch nicht würklich ist? Wenn wir eine Handlung vornehmen wollen, z. E. wenn sich iemand ein Haus kaufen will, so lange die Handlung noch nicht würklich ist, so lange ist sie noch nicht völlig bestimt. Wie viel wird das Haus kosten? wenn wird der Kauf geschlossen werden u. s. w. Können diese Fragen beantwortet werden? Ein ieder sieht, daß der Mensch und die Handlung, von der wir geredet haben, in vielerley Absicht schon bestimt sind, allein so lange sie nicht durchaus bestimt sind, so lange sind sie bloß möglich. **Würklich** im Gegentheil ist eine iedwede mögliche Sache, die ausser ihrem Wesen noch alle übrigen innerlichen Bestimmungen hat, die in ihr beysammen möglich sind, oder einander nicht widersprechen. Was würklich ist, kan würklich gewesen seyn, oder noch würklich seyn, oder erst noch würklich werden. In allen Fällen muß es mehr als möglich seyn, und es muß in ihm vor sich betrachtet, in seinem Inwendigen, nichts mehr unbestimt seyn; sondern alle mögliche Prädicate, die eine innerliche Bestimmung sind, müssen entweder von ihm bejahet oder verneinet werden, und zu seiner innerlichen Möglichkeit muß nichts mehr hinzugesetzt werden können. Wenn man einer würklichen Sache eine neue innerliche Bestimmung geben will, so muß man allemal erst eine wegnehmen, die sie schon hat. Eine würkliche Sache enthält keine Leere mehr in sich, alles ist angefült. Ein bloß möglicher Mensch kan gelehrt seyn, er kan aber auch ungelehrt seyn. Ein würklicher Mensch aber ist entweder gelehrt, oder ungelehrt. Und wenn ein Ungelehrter gelehrt wird, so muß die Ungelehrsamkeit der Gelehrsamkeit Platz machen. Es ist wahr, wir können unmöglich alle Bestimmungen eines einzigen würklichen Dinges ganz deutlich übersehen, und es komt uns daher, nach unserer sinnlichen und ungemein verworrenen Vorstellung der würklichen Sachen, so vor, als

wenn das würkliche worin anders bestünde, als in allen zusammenmöglichen Bestimmungen, die einer Sache ausser dem Wesen innerlich zukommen. Allein wir müssen, von keiner Sache, nach dem Anscheine urtheilen. Und überdis ist diese unsere Erklärung nur der erste und allgemeine Begrif, den wir uns von allen würklichen Sachen überhaupt machen. Wir können diesen Begrif noch, durch das Verhalten der Dichter, bestätigen. Wenn sie etwas erdichten, und sie wollen es als was würkliches vorstellen, so stellen sie es allemal mit allen Umständen vor. Der Leser wird alsdenn von selbst genöthiget, sich die Sache als etwas würkliches vorzustellen.

§. 60.

Die Würklichkeit einer Sache ist demnach der Inbegrif aller innerlichen Bestimmungen, welche in derselben ausser dem Wesen beysammen möglich sind. Wenn man zu der Würklichkeit alle innerliche vor sich mögliche Bestimmungen rechnen wolte, so würde sie unmöglich werden, weil viele innerliche Bestimmungen einander widersprechen, z. E. Gelehrsamkeit und Ungelehrsamkeit, Erkenntniß und Unwissenheit u. s. w. Folglich muß man, zur Würklichkeit einer Sache, iedesmal nur alle diejenigen innerlichen Bestimmungen ausser dem Wesen rechnen, die einander weder überhaupt noch in besondern Umständen widersprechen. Ein lebender Mensch ist heute würklich, er ist auch morgen würklich. Zu seiner heutigen Würklichkeit gehören nicht alle die Bestimmungen, die er morgen haben wird; sondern die heute bey einander in ihm möglich sind. Die Verhältnisse gehören nicht nothwendig zu der Würklichkeit einer Sache. Manche Sachen zwar können nicht würklich seyn, wenn sie nicht gewisse Verhältnisse haben, z. E. was in dieser Welt würklich werden soll, das muß an einem Orte, zu einer Zeit, und in unzählig andern Verhältnissen würklich werden. Und zu der Würklichkeit solcher Dinge gehören also auch die Verhältnisse. Allein wir sollen hier eine Erklärung von der Würklichkeit geben, die sich auf alle mögliche Fälle erstreckt.

streckt. Nun könnte GOtt würklich seyn, wenn auch ausser ihm nichts vorhanden wäre, und alsdenn wäre er ohne alle Verhältnisse würklich §. 49. Folglich gehören Verhältnisse nicht nothwendig, zum Begriffe der Würklichkeit. Das Wesen ist gleichsam der Plan, der Entwurf, der Grundriß zu einem ganzen Dinge, und die Würklichkeit ist die Ausführung dieses Entwurfs. In einer möglichen Sache ist, eine gewisse Anzahl von innerlichen Bestimmungen, möglich. So lange sie nun nicht würklich ist, fehlen ihr viele Bestimmungen, die sie haben muß, wenn sie ganz seyn soll. Und so bald sie würklich wird, bekomt sie dieselben. Man kan demnach, die Würklichkeit einer Sache, als einen Zusatz zu ihrem Wesen, oder zu ihrer innerlichen Möglichkeit ansehen, wodurch sie ausgefült wird; oder als die Erfüllung ihres Wesens. Man muß sich, in einer iedweden möglichen Sache, zweyerley als möglich vorstellen. Einmal das Wesen, welches der Inbegrif der wesentlichen Stücke ist; und zum andern die Würklichkeit, welche alle übrigen innerlichen Bestimmungen in sich enthält. Es gehören dem zu Folge, alle innerliche Bestimmungen einer Sache, entweder zu ihrem Wesen, oder zu ihrer Würklichkeit. Und eine innerliche Bestimmung, die nicht zum Wesen gehört, gehört zur Würklichkeit; und die nicht zur Würklichkeit gehört, muß zum Wesen gerechnet werden. Es gehören demnach, die Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten, zu der Würklichkeit einer Sache.

§. 61.

Aus den Begriffen von der Würklichkeit und dem Wesen fliessen vier Regeln, welche als allgemeine Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß ungemein brauchbar sind. Einmal: **Man kan iederzeit, von der Würklichkeit einer Sache, auf ihre innerliche Möglichkeit schliessen**; oder wo die Würklichkeit ist, da ist auch die innerliche Möglichkeit; oder was würklich ist, das muß auch innerlich möglich seyn: oder es würde höchst ungereimt seyn zu sagen, daß eine Sache zwar würklich, aber nicht möglich

sey. Denn was würklich ist, hat, ausser seinem Wesen, alle übrigen innerlichen Bestimmungen, die beysammen möglich sind §. 59. Folglich muß es ein Wesen haben. Da nun dasselbe in der innerlichen Möglichkeit bestehet §. 51. so muß alles dasjenige innerlich möglich seyn; was würklich ist. Jedermann schließt so: wer zweifelt an der Möglichkeit solcher Sachen, deren Würklichkeit er sieht? Wenn ein Mensch z. E. sagen wolte, es sey nicht möglich, eine Maschine zu machen, welche die Formel des Vaterunsers hersagen könnte. Gesetzt, es machte jemand eine solche Maschine: so würde er zwar sagen können, wie ist das möglich? allein er würde, an der Möglichkeit einer solchen Maschine, nicht mehr zweifeln. Auf dieser Grundwahrheit beruhen, alle unsere Beweise aus der Erfahrung. Denn wir erfahren die Würklichkeit der Dinge, und alsdenn schliessen wir daraus, ihre Möglichkeit und Wahrheit. Wir haben also einen doppelten Weg, von der Möglichkeit einer Sache versichert zu seyn. Einmal, wenn wir, durch die Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf dieselbe, deutlich sehen, daß in derselben nichts dem andern widerspreche. Und zum andern, wenn wir aus der Erfahrung, oder aus andern Gründen, versichert sind, daß die Sache würklich ist: denn alsdenn muß sie auch möglich seyn. Nur erkennen wir, in den letzten Falle, die Möglichkeit nicht deutlich. Wir sagen: daß wir von der Würklichkeit auf die innerliche Möglichkeit schliessen können, und wir geben also zu, daß wir von der Würklichkeit nicht auf alle äusserliche Möglichkeit schliessen können: denn es sind auch Dinge würklich, die äusserlich und in verschiedenen Absichten unmöglich sind. Z. E. die Sünden sind, in Absicht auf die Gesetze, unmöglich, und die Wunderwerke in Absicht auf die Kräfte der Natur, und sie sind demohnerachtet würklich.

§. 62.

Die andere Regel besteht darin: **man kan allemal schliessen, was innerlich unmöglich ist, das ist nicht würklich.** Oder was keine innerliche Möglichkeit hat,

das

das kan nicht würklich senn; was nicht möglich ist, das kan nicht würklich seyn, und wenn man dargethan hat, daß etwas innerlich unmöglich sey, so ist zugleich erwiesen worden, daß es auf keinerley Weise würklich seyn könne. Denn da die Würklichkeit ein Zusatz zu dem Wesen, oder zu der innerlichen Möglichkeit ist; so setzt sie dieselbe allemal voraus §. 60. Und wo also keine innerliche Möglichkeit ist, da kan auch ihr Zusatz oder die Würklichkeit nicht angetroffen werden. Was innerlich unmöglich ist, ist nichts und kan gar nicht vorgestelt werden, und hat keine Prädicate §. 21. 24. n. 2. wäre es nun würklich, so könte es vorgestelt werden, und hätte Prädicate und Bestimmungen §. 60. und das wäre demnach widersprechend. Folglich kan nichts an sich unmögliches würklich werden. Wenn wir daher in der Historie Fabeln finden, die sich selbst widersprechen; oder wenn wir ungereimte Nachrichten von Gespenstern, Hexereyen und dergleichen Phantastereyen hören; so glauben wir sie nicht, weil wir sie für unmöglich halten. Und das ist allemal vernünftig gehandelt, wir müsten denn etwas für unmöglich halten, so es nicht ist. Wenn man demnach mit Wahrheit annehmen kan, daß etwas einen Widerspruch in sich enthalte, so ist es auch zugleich gewiß, daß es nicht einmal von GOtt durch ein Wunderwerk würklich gemacht werden könne. Ist erwiesen, daß eine denkende Materie schlechterdings unmöglich sey, so muß man auch sagen, daß GOtt durch seine Allmacht der Materie das Vermögen zu denken nicht geben könne. Daß dadurch die Macht GOttes nicht eingeschrenkt werde, wird in der natürlichen Gottesgelarheit dargethan werden. Wir wollen hier nur noch so viel bemerken, daß man bloß sagen müsse: innerlich unmögliche Sachen können nicht würklich seyn. Denn was äusserlich unmöglich ist, das kan zwar in demjenigen Zusammenhange nicht würklich werden, in dem es unmöglich ist, aber es kan wohl in einem andern Zusammenhange würklich werden. Und die Erfahrung lehrt, daß äusserlich unmögliche Sachen würklich sind §. 30. Diese

Regel

Regel hat so gar, einen grossen Einfluß, in das menschliche Verhalten. Wie viele Narrheiten würden nicht unterbleiben, wenn die Menschen keine schlechterdings unmögliche Sachen wünschten, hoften und unternähmen? Wie ruhig und bedächtig würden die Menschen nicht seyn und werden, wenn sie bey allen ihren Wünschen und Unternehmungen erst untersuchten, ob auch der Gegenstand eine mögliche Sache sey.

§. 63.

Zum dritten muß man sich sorgfältig hüten, **damit man nicht allemal von der Möglichkeit auf die Würklichkeit schliesse.** Eine Sache kan möglich seyn, ob sie gleich nicht würklich ist. Denn, der Begrif von einer bloß möglichen Sache, enthält keinen Widerspruch §. 59. Er ist demnach ein möglicher Begrif, und es läßt sich also eine Sache gedenken, die an sich möglich, die auch wohl in diesen oder jenen Verbindungen mit andern Sachen ausser ihr möglich ist, und die demohnerachtet nicht würklich vorhanden ist. Es folgt demnach nicht aus einer ieden innerlichen und äusserlichen Möglichkeit einer iedweden Sache, daß sie würcklich sey, und wenn man die Möglichkeit einer Sache dargethan hat, so kan man daraus nicht allemal schliessen, daß sie würklich vorhanden sey. Es giebt also unendlich viele Fälle, in denen es falsch seyn würde, wenn man so denken wolte: die Sache ist möglich, also ist sie auch würklich. Die tägliche Erfahrung beweißt auch dieses hinlänglich. Wie ofte ist es nicht möglich, daß wir ein Unglück nehmen, und ums Leben kommen, und es geschieht doch nicht? So ofte wir eine mögliche Sache hoffen oder fürchten, so daß sie nicht erfolgt, so ofte ist etwas möglich, so doch nicht würcklich ist. Und wie ofte haben wir Menschen nicht, eine vergebliche Furcht und Hofnung? Diese Regel ist ungemein nützlich in der Historie, im gemeinen Leben, und in aller unserer Erkenntniß der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge in dieser Welt. Man würde sehr thöricht handeln, wenn man etwas glauben wolte,

bloß

bloß deswegen, weil es möglich ist. Unterdessen giebt es doch sehr viele Leute, welche nicht nur allen Gerüchten und Nachrichten Glauben beymessen, weil sie mögliche Dinge enthalten; sondern welche auch Schlösser in die Luft bauen, und etwas für zukünftig halten, bloß deswegen, weil es möglich ist. Gemeiniglich nimt man diese Regel ganz allgemein an, indem man glaubt, man könne niemals schliessen: die Sache ist möglich, also ist sie auch würklich. Allein alsdenn ist die Regel falsch: denn es giebt zwey merkwürdige Fälle, in denen es uns erlaubt ist, von der Möglichkeit auf die Würklichkeit zu schliessen. Einmal in der natürlichen Gottesgelahrheit werden wir darthun, daß wir schliessen können: was in GOtt möglich ist, ist auch in ihm würklich. Und zum andern wird in der Cosmologie bewiesen werden, daß, in der besten Welt, aus der äusserlichen Möglichkeit einer Sache in dem ganzen Zusammenhange derselben folge, daß sie auch in der besten Welt würklich sey. Da es nun viele Fälle giebt, in denen aus der Möglichkeit die Würklichkeit folgt, so irren diejenigen, welche es als eine ganz allgemeine Regel annehmen: daß man, von der Möglichkeit einer Sache, nicht auf ihre Würklichkeit schliessen könne.

§. 64.

Zum vierten **kan man nicht allemal richtig schliessen: was nicht würklich ist, das ist auch nicht möglich.** Denn da in dem vorhergehenden Absatze dargethan worden, daß es bloß mögliche Sachen gebe, so kan etwas möglich seyn, ob es gleich nicht würklich ist. Wenn man also gleich mit Recht annehmen oder darthun kan, daß eine Sache nicht würklich sey, oder daß sie ihre Würklichkeit verliehre, so folgt daraus nicht allemal, daß sie auch keine Möglichkeit habe, oder daß sie ihre Möglichkeit auch verliehre. Manchmal kan man freylich schliessen: was nicht würklich ist, ist nicht möglich, oder weil etwas nicht würklich ist, so ist es auch nicht möglich. Was in GOtt nicht würklich ist, das ist in ihm auch nicht möglich,

und was in der besten Welt nicht würklich ist, das ist auch in ihr und in ihrem ganzen Zusammenhange nicht möglich; wie in der natürlichen Gottesgelahrheit, und in der Cosmologie erwiesen werden wird. Allein ausser dem kan man niemals aus der Verneinung der Würklichkeit, die Verneinung der Möglichkeit folgern. Die tägliche Erfahrung lehrt dieses zur Gnüge. Täglich geschehen hundert Dinge nicht, die demohnerachtet möglich sind. Wenn wir sterben, verliehren wir unsere Würklichkeit im Ganzen betrachtet, verliehren wir deswegen auch unsere Möglichkeit? Schon unter den ältern Weltweisen hat es welche gegeben, die wie Abälard behauptet haben, alles mögliche sey würklich, und was nicht würklich sey, sey auch nicht möglich. Allein da sie, durch das Mögliche, nur dasjenige verstehen, was von dem allerweisesten Wesen hervorgebracht werden kan, so widersprechen sie uns nicht. Freylich ist alles würklich, was die höchste Weisheit fordert, und was in dieser Welt nicht würklich ist, das ist der höchsten Weisheit nicht gemäß, und ist demnach, nach dieser Erklärung, nicht möglich. Allein die Uebereinstimmung einer Sache mit der höchsten Weisheit ist nur eine äusserliche Möglichkeit, wovon die innerliche noch unterschieden ist §. 29. Und wir sagen: was nicht würklich ist, kan demohnerachtet innerlich möglich seyn. Man muß sich billig wundern, daß in unsern Tagen, bey der Streitigkeit über die beste Welt, Leute aufgetreten sind, welche behauptet haben, daß keine Welt möglich sey, die nicht würklich ist, und daß es also, ausser unserer würklichen Welt, keine mehrere bloß mögliche Welten gebe. Ohne Zweifel können oder wollen diese Leute nicht begreiffen, daß diese Meinung fatalistisch sey, oder diese Welt zu einer schlechterdings nothwendigen Sache mache, wie aus dem folgenden erhellen wird. Wenn man demnach, von der Zufälligkeit der Welt und aller Dinge in derselben, sich recht überzeugen will; so muß man sich vollkommen überzeugen, daß eine Sache möglich seyn könne, ob sie gleich nicht würklich ist, und also muß man, die Regel dieses und des

vorher-

vorhergehenden Absatzes, in allem vernünftigen Denken aufs sorgfältigste beobachten.

§. 65.

Durch ein Ding versteht man alles Mögliche, in so ferne es würklich seyn kan, es mag nun würklich seyn oder nicht; oder das Mögliche, in so ferne ihm die Würklichkeit nicht widerspricht. Alles was ein Ding ist, das ist auch möglich; und was möglich ist, ist auch ein Ding. Allein ein und eben dieselbe Sache wird möglich, und ein Ding genennt, in verschiedener Absicht. Möglich wird sie genennt, in soferne wir sie uns als etwas vorstellen, so keinen Widerspruch in sich enthält, und wenn wir uns dieses vorstellen wollen, ist es nicht nöthig, an die Würklichkeit zu denken. Allein wenn wir eine Sache ein Ding nennen, so geschieht es in Beziehung auf die Würklichkeit, und wir nennen es ein Ding, in so ferne wir uns vorstellen, daß es entweder würklich sey, oder seyn könne. Damit wir uns noch besser überzeugen, daß alles, was möglich ist, ein Ding sey, so darf man sich nur überzeugen, daß die Würklichkeit eine Realität sey, welche dem Wesen nicht widerspricht, und also neben dem Wesen möglich ist. Denn da sie der Inbegrif aller derjenigen innerlichen Bestimmungen ist, welche ausser dem Wesen möglich sind §. 60. so enthält sie nichts, welches dem Wesen widerspricht. Ist sie aber auch eine Realität? Allerdings, denn die Sache bekomt, durch die Würklichkeit, einen Zusatz, und eine wahre Vermehrung §. 48. Es ist wahr, die Würklichkeiten der endlichen Dinge enthalten auch viele Mängel und Verneinungen. Allein daraus folgt nur, daß kein endliches Ding die gröste Würklichkeit habe: denn die Würklichkeit ist um so viel grösser, ie mehrere und grössere Realitäten sie enthält, die aus dem Wesen folgen. Es folgt aber daraus keinesweges, daß eine Würklichkeit seyn könne, die gar keine Realität sey, und welche bloß in einem Mangel und in einer Verneinung bestehe. Es ist demnach unleugbar, daß die Würklichkeit eine mit dem Wesen zugleich mögliche Realität

sey,

sey, oder daß alles, was möglich ist, würklich seyn könne, und also ein Ding sey. Wenn man also ein **Unding** eine mögliche Sache nennen wolte, die nicht würklich ist, und auch nicht würklich seyn kan; so ist ein Unding was schlechterdings Unmögliches und Widersprechendes. Der Begrif von demselben enthält einen Widerspruch. Es soll möglich seyn, und doch nicht würklich seyn können. Allein es ist ja erwiesen worden, daß alles Mögliche auch würklich seyn kan. Manchmal versteht man durch eine **Erdichtung**, oder durch ein erdichtetes Ding, ein Unding, in so ferne es uns ein Ding zu seyn scheint; oder das Nichts, wenn es uns so vorkomt, als wäre es ein Ding. Wer demnach richtig denken und sich vor den Irrthümern aufs sorgfältigste in acht nehmen will, der muß sich in aller seiner Erkenntniß für diesen Erdichtungen in acht nehmen. Doch werden wir in der Psychologie gewahr werden, daß es Erdichtungen von anderer Art gebe, die hieher nicht müssen gerechnet werden.

§. 66.

Da nun alles, was möglich ist, ein Ding, und ein iedes Ding möglich ist §. 65. so muß von einem iedweden Dinge alles dasjenige gesagt werden, was wir bisher von dem Möglichen und allen seinen Bestimmungen erwiesen haben. Ein iedweder kan von selbst alles, was bisher von dem Möglichen erwiesen worden, auf ein iedwedes Ding anwenden, und dadurch bekomt man untrügliche Kennzeichen, woraus geschlossen werden kan, was ein Ding und und was ein Unding ist. Z. E. Alle Dinge haben einen hinreichenden Grund, §. 34. Was also keinen hinreichenden Grund hat, das ist ein Unding, und so weiter. Da nun erwiesen worden, daß alles was möglich ist ein Wesen habe §. 58, und folglich alle seine wesentlichen Stücke ohne Ausnahme, weil das Wesen der Inbegrif der wesentlichen Stücke ist §. 51. so hat auch ein iedwedes Ding ein Wesen, und alle seine wesentlichen Stücke. So bald ein Ding als möglich oder zugleich als würklich angenommen wird, so

bald

bald wird zugleich sein Wesen, samt allen wesentlichen Stücken, angenommen. Bey den Untersuchungen der Dinge ist es also gar keine Frage mehr, ob sie ein Wesen und wesentliche Stücke haben? sondern worin dieselben insbesondere bestehen, und ob wir Menschen im Stande sind, sie zu erkennen? Einem Dinge sein Wesen und seine wesentlichen Stücke nehmen, oder absprechen, ist eben so viel als das Ding selbst leugnen, und über den Haufen werfen. Denn wenn das Wesen wegfält, fält die innerliche Möglichkeit weg §. 51. also wird Nichts angenommen §. 21. und kein Ding. Fält auch nur ein einziges wesentliches Stück weg, so ist der Inbegrif der wesentlichen Stücke nicht da, und also das Wesen nicht §. 51. und also ist abermals klar, daß alsdenn kein Ding da ist. Folglich ist es allemal ein grober Irrthum, wenn man einem Dinge sein Wesen, oder auch nur ein einziges seiner wesentlichen Stücke absprechen wolte, weil man alsdenn ein Unding denkt, das ist, man denkt gar nichts. Würde es nicht ungereimt seyn, wenn man Christo das menschliche Wesen absprechen wolte? Will man dieses thun, so muß man entweder sagen, er sey kein Mensch, oder man behauptet etwas sehr ungereimtes. Die wesentlichen Schranken des menschlichen Verstandes sind ein wesentliches Stück des Menschen. Man würde also abermals was ungereimtes sagen, wenn man behaupten wolte, daß der Verstand der menschlichen Seele Christi gar keine Schranken habe.

§. 67.

Die Eigenschaften haben allemal ihren hinreichenden Grund in dem Wesen §. 54. Folglich wird ausser dem Wesen nichts weiter mehr dazu erfodert, wenn die Eigenschaften in einer Sache seyn sollen §. 34. Wo also das Wesen ist, da sind auch alle Eigenschaften, die aus demselben fliessen, dergestalt, daß das Wesen ohne denselben nicht stat finden kan §. 42. Da nun ein iedes Ding sein Wesen hat §. 66. so hat auch ein iedes Ding alle seine Eigenschaften, es mag nun würklich vorhanden, oder nur bloß möglich seyn.

Es ist demnach ungereimt, Einmal, ein Ding zu gedenken, welches ausser dem Wesen und den wesentlichen Stücken sonst gar keine innerlichen Bestimmungen hätte: denn wo gar keine Eigenschaften sind, da kan auch das Wesen oder die innerliche Möglichkeit nicht seyn §. 44. Folglich ist es schlechterdings unmöglich, daß ein Ding gar keine Eigenschaften haben solte. Und zum andern ist es ungereimt, wenn man annehmen wolte, daß einem Dinge auch nur eine einzige seiner Eigenschaften fehlen solte. Denn wenn auch nur eine einzige Eigenschaft wegfallen solte, so müste das Wesen §. 44. oder die innerliche Möglichkeit wegfallen, folglich würde das Ding kein Ding mehr bleiben §. 65. Und es ist demnach schlechterdings unmöglich, daß einem Dinge auch nur eine einzige seiner Eigenschaften fehlen solte, oder daß es eine derselben verliehren könnte. Und wer eine Sache für dieses oder jenes Ding ausgiebt, und ihr doch alle Eigenschaften desselben, oder einige, oder auch nur eine einzige derselben absprechen wolte, der irret offenbar. Diese Wahrheit ist ungemein brauchbar, wenn wir uns vor allen Irrthümern aufs möglichste in Acht nehmen wollen. Z. E. Die Möglichkeit zu irren und zu sündigen ist eine Eigenschaft einer menschlichen Seele. Wer also glaubt, Adam habe, in dem Stande der Unschuld, nicht irren und sündigen können; oder GOtt hätte ihm diese Möglichkeit zu irren und zu sündigen nehmen können; oder die Seeligen in der Ewigkeit würden nicht mehr irren und sündigen können: der glaubt in allen diesen Fällen was Ungereimtes. Ein iedwedes Ding, es mag nun würklich oder bloß möglich seyn, ist nicht nur in Absicht auf sein Wesen und seine wesentlichen Stücke bestimt, sondern auch in Absicht auf alle seine Eigenschaften. Es hat demnach ein iedwedes Ding viele Prädicate, nemlich das Wesen, die wesentlichen Stücke und alle Eigenschaften.

§. 68.

Mit den zufälligen Beschaffenheiten aber verhält es sich ganz anders, indem nicht alle Dinge, in Absicht auf die-

dieselben, bestimt sind, weil ihre Würklichkeit nicht in dem Wesen der Sache gegründet ist. Nemlich bey einer zufälligen Beschaffenheit läßt sich nur, ihre Würklichkeit und ihre Möglichkeit, von einander unterscheiden. Z. E. unsere Gedanken sind zufällige Beschaffenheiten in uns. Nun können wir einen Gedanken entweder seiner Möglichkeit, oder seiner Würklichkeit nach, betrachten. Ein anderes ist es, wenn ich sage: ich kan denken; und ein anderes: ich denke würklich. Da nun eine zufällige Beschaffenheit, eine innerliche Bestimmung ist §. 54. so ist, ihre Möglichkeit in einem Dinge, allemal eine innerliche Möglichkeit desselben §. 29. welche aus der innerlichen Möglichkeit des Dinges überhaupt, oder aus seinem Wesen §. 51. völlig erkannt werden kan. Folglich enthält das Wesen den Grund von der Möglichkeit aller zufälligen Beschaffenheiten, die ein Ding haben kan. Die Möglichkeit zu denken ist keine äusserliche Möglichkeit des Menschen, sondern eine innerliche, welche aus dem menschlichen Wesen fließt. Folglich haben die Gedanken des Menschen, ihrer Möglichkeit nach, ihren hinreichenden Grund in dem Wesen des Menschen. Es ist demnach klar, daß die Möglichkeit aller zufälligen Beschaffenheiten eines Dinges in seinem Wesen zureichend gegründet sey, und eine Eigenschaft des Dinges sey, oder daß ein iedes Ding, welches zufällige Beschaffenheiten hat oder haben kan, durch sein Wesen, in Absicht auf die Möglichkeit aller zufälligen Beschaffenheiten, bestimt sey. Wenn nun das Wesen auch den Grund von der Würklichkeit der zufälligen Beschaffenheiten enthielte, so wäre das Wesen der Grund von allem, was in den zufälligen Beschaffenheiten von einander unterschieden werden kan: weil ausser ihrer Möglichkeit und Würklichkeit sich nichts in ihnen gedenken läßt. Der Grund von allem in einer Sache ist der hinreichende Grund §. 34. folglich wäre das Wesen der zureichende Grund der zufälligen Beschaffenheiten, und sie würden demnach keine zufälligen Beschaffenheiten, sondern Eigenschaften seyn §. 54. Man muß also entweder sagen, daß es gar keine zufälligen

Beschaffenheiten gebe, oder man muß zugestehen, daß sie nur einen unzureichenden Grund in dem Wesen haben. Haben sie nur einen unzureichenden Grund in dem Wesen, so muß entweder ihre Möglichkeit oder ihre Würklichkeit nicht aus dem Wesen fliessen. Das erste ist nicht möglich, also muß man annehmen, daß die Würklichkeit der zufälligen Beschaffenheiten nicht aus dem Wesen fliesse. Um des Wesens willen kan ein Ding zwar seine zufälligen Beschaffenheiten haben, allein es hat dieselben bloß des Wesens wegen nicht würklich. Der Mensch kan, um seines Wesens willen denken, allein wenn er würklich denken soll, so wird ausser seinem Wesen noch etwas mehr erfodert. Es ist demnach in einem iedweden Dinge, welches zufällige Beschaffenheiten haben kan, vermöge seines Wesens oder innerlich möglich: 1) daß die zufälligen Beschaffenheiten würklich sind, weil ihre Möglichkeit in dem Wesen gegründet ist; 2) daß sie nicht würklich sind. Denn da ihre Würklichkeit keinen Grund in dem Wesen hat, so fält keine Folge des Wesens weg, wenn ihre Würklichkeit wegfält, und folglich ist das letzte dem Wesen nicht zuwider. Der Mensch bleibt ein Mensch, und behält sein Wesen, er mag nun denken oder nicht denken. Die zufälligen Beschaffenheiten können demnach da oder nicht da seyn, und keiner von beyden Fällen ist dem Wesen, oder der innerlichen Möglichkeit, zuwider. Es kan demnach ein Ding ein Ding bleiben, wenn es gleich nicht alle seine zufälligen Beschaffenheiten würklich hat.

§. 69.

Ehe wir die Abhandlung von einem Dinge überhaupt, und seinen verschiedenen Bestimmungen, beschliessen, müssen wir noch eine merkwürdige Eintheilung aller innerlichen Bestimmungen untersuchen, vermöge welcher sie entweder Beschaffenheiten oder Grössen sind. Nemlich alle innerliche Bestimmungen eines Dinges können, in demselben vor sich betrachtet, vorgestelt werden §. 49. Wenn ich also eine innerliche Bestimmung eines Dinges erkennen will, und ich sehe nicht darauf, ob ich sie deutlich oder undeutlich erkenne;

sondern

sondern ich bin damit zufrieden, daß ich eine Erkenntniß von ihr erlange, diese Erkenntniß mag nun übrigens beschaffen seyn wie sie will: so brauche ich in diesem Falle das Ding nur vor sich zu betrachten, ohne es in ein Verhältniß gegen andere Dinge ausser sich zu setzen. Allein wenn man die Absicht hat, die innerlichen Bestimmungen deutlich zu erkennen; wenn man nicht damit zufrieden ist, daß man überhaupt eine Vorstellung von ihnen erlange, und erkenne, daß sie dem Dinge zukommen, sondern wenn man den Vorsatz hat sie deutlich zu erkennen, so äussert sich ein recht merkwürdiger Unterschied derselben. Einige innerliche Bestimmungen können deutlich erkannt und erklärt werden, auch alsdenn, wenn man die Sache bloß vor sich betrachtet; andere aber können von uns nicht anders deutlich erkannt werden, als wenn wir etwas anders annehmen, und sie dagegen in ein Verhältniß setzen. Jene sind die **Beschaffenheiten**, und diese die **Grössen** des Dinges. Ein Verhältniß kan und muß Beschaffenheiten und Grössen haben, allein kein Verhältniß ist eine Beschaffenheit, und eine Grösse desjenigen Dinges, von dem es ein Verhältniß ist. Z. E. der Ort, wo eine Sache sich befindet, ist ein Verhältniß der Sache, wer aber rechnet den Ort zu der Beschaffenheit oder zu der Grösse einer Sache? Man müste denn, durch die Beschaffenheiten einer Sache, alle ihre Bestimmungen verstehen. Die Beschaffenheiten und Grössen sind entweder wesentliche Stücke, oder Eigenschaften, oder zufällige Beschaffenheiten. Alle Grössen haben ihre Beschaffenheiten, und alle Beschaffenheiten ihre Grössen, ja eine iedwede Bestimmung hat ihre Grössen und Beschaffenheiten. Allein es ist doch was anders, wenn ich mir die Beschaffenheit, und ein anders, wenn ich mir die Grösse vorstelle. Eine Beschaffenheit einer Sache ist demnach eine innerliche Bestimmung derselben, welche in ihr vor sich betrachtet, auch deutlich erkannt werden kan. Wenn man sie erklären will, hat man nicht nöthig, Etwas anders anzunehmen, und sie in ein Verhältniß dagegen zu setzen. Die

Grössen einer Sache im Gegentheil können zwar in ihr vor sich betrachtet überhaupt vorgestelt werden, allein wenn man sie deutlich erklären will, muß man sie in ein Verhältniß mit einer andern Sache seßen. Z. E. wenn ich die menschliche Seele betrachte, so kan ich von ihr erkennen, daß sie Verstand hat. Frage ich nun, was der Verstand sey, so kan ich eine Erklärung davon geben, ohne was anders ausser der Seele anzunehmen, nemlich daß er das Vermögen deutlicher Erkenntniß sey. Allein wenn ich sage, Caius hat mehr Verstand als Titius, so stelle ich mir die Grösse des Verstandes vor, und wenn ich deutlich sagen solte, um wie viel sein Verstand grösser sey, als des andern seiner, so müste ich den Verstand ausmessen, und ihn in ein Verhältniß mit einem andern seßen. Fragt man: wie ist die Sonne beschaffen? so kan man deutliche Antworten geben, ohne die Sonne in Verhältniß gegen andere Dinge zu seßen; man kan deutlich erklären, daß sie ein feuriger Körper sey, Flecken habe u. s. w. allein wenn man fragt: wie groß ist die Sonne? so kan man diese Frage nicht deutlich beantworten, wenn man nicht die Sonne in ein Verhältniß gegen den Erdboden seßt, und zeigt, um wie viel sie grösser sey als der Erdboden, oder wie ofte sie die Grösse des Erdbodens in sich enthalte. So ofte wir eine Grösse ausmessen, beständigen wir diese Erklärungen, und wir wollen in dem Folgenden schon noch weiter diese Sachen erklären.

§. 70.

Wenn mehrere Dinge mit einander übereinstimmen, oder von einander unterschieden sind, so stimmen sie entweder mit einander überein oder sind verschieden von einander in Absicht auf ihre innerlichen Bestimmungen, oder in Absicht auf ihre Verhältnisse §. 49. und in dem ersten Falle, entweder in Absicht auf ihre Beschaffenheiten, oder in Absicht auf ihre Grössen, oder in Absicht auf beyde zugleich §. 69. Die Uebereinstimmung mehrerer Dinge in Absicht auf ihre Beschaffenheiten ist die Aehnlichkeit derselben, und die Verschiedenheit in Absicht auf die Beschaffenheiten

ist

ist die **Unähnlichkeit** derselben. Aehnliche Dinge müssen also einerley Beschaffenheiten haben, und wenn man Dinge einander ähnlich nennt, so sieht man dabey nicht auf ihre Grössen, sondern wir nennen kleine Dinge grossen ähnlich, wenn wir gewahr werden, daß in dem einen eine oder mehrere Beschaffenheiten angetroffen werden, welche in dem andern auch befindlich sind. So wird ein Kind seinem Vater ähnlich genannt, wenn seine Gesichtszüge so beschaffen sind, wie des Vaters seine. Die Menschen werden GOtt ähnlich genannt, weil sie Verstand, Vernunft, Klugheit und noch mehrere Beschaffenheiten mit GOtt gemein haben. Je mehrere Beschaffenheiten demnach ähnliche Dinge mit einander gemein haben, ie wichtiger und gröſſer diese Beschaffenheiten sind, desto gröſſer ist ihre Aehnlichkeit, welche um so viel kleiner ist, ie wenigere und kleinere Beschaffenheiten sie mit einander gemein haben. Ein Mensch ist einem iedweden andern Menschen ähnlicher, als einem unvernünftigem Thiere, weil die Menschen mehrere und gröſſere Beschaffenheiten mit einander gemein haben, als die Menschen und unvernünftigen Thiere. Unähnliche Dinge haben allemal verschiedene Beschaffenheiten, und in Absicht auf ie mehrere und gröſſere Beschaffenheiten sie verschieden sind, desto gröſſer ist ihre Unähnlichkeit. GOtt und die Menschen sind einander unähnlich, weil GOtt Vollkommenheiten hat, die der Mensch nicht besitzt; und da er sehr viele und unendliche Vollkommenheiten hat, die dem Menschen nicht zukommen, so ist zwischen GOtt und dem Menschen eine sehr grosse Unähnlichkeit. Die Uebereinstimmung der Dinge in Absicht auf ihre Gröſſe ist die **Gleichheit**, und die Verschiedenheit in Absicht auf die Gröſſe ist die **Ungleichheit** derselben. Gleiche Dinge haben also einerley Gröſſen, und ob zwar bey den Gröſſen allemal gewisse Beschaffenheiten vorausgesetzt werden, so nennt man doch Dinge einander gleich, ohne daran zu denken, was sie für Beschaffenheiten haben, wenn man nur gewahr wird, daß sie einerley Gröſſen haben. So werden zwey Menschen der

Länge und dem Range und dem Verstande nach gleich genannt, wenn die Länge, der Rang und der Verstand des einen so groß ist, als die Länge, der Rang und der Verstand des andern. Sind aber zwey Menschen der Länge, dem Range und dem Verstande nach von einander verschieden, so sagt man, sie sind von ungleicher Länge, von ungleichem Range und Verstande. Und da in einem Dinge verschiedene und mannigfaltige Grössen können angetroffen werden, so ist die Gleichheit gleicher Dinge um so viel grösser, ie mehrere und grössere Grössen sie mit einander gemein haben; und um so viel kleiner, ie wenigere und kleinere Grössen sie gemeinschaftlich besitzen. Ein Mensch ist dem andern schon gleich, wenn er mit ihm einerley Länge hat, er wird ihm aber noch gleicher, wenn er gleichen Rang, Verdienst, Verstand, Tugend u. s. w. besitzt. Eben so verhält es sich auch mit der Ungleichheit. Durch ie mehrere und grössere Grössen ungleiche Dinge von einander verschieden sind, desto ungleicher sind sie einander; durch ie wenigere und kleinere Grössen sie aber verschieden sind, desto weniger ungleich sind sie einander. So ist zwischen einem Gelehrten und Ungelehrten eine grössere Ungleichheit am Verstande, als zwischen zwey Gelehrten. Es ist leicht zu begreiffen, daß zwey Dinge ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich, ähnlich und gleich, und unähnlich und ungleich in verschiedener Absicht zu gleicher Zeit seyn können. Die Beyspiele zu diesen Begriffen aus der Erfahrung sind so häufig, daß wir uns nicht die Mühe nehmen wollen, uns dabey aufzuhalten. Und da man kein Ding allein genommen ähnlich oder gleich nennen kan, sondern es muß allemal etwas anders gedacht werden, dem es ähnlich und gleich genannt wird: so ist alle Uebereinstimmung, Aehnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Unähnlichkeit, und Ungleichheit einer Sache eine Bestimmung derselben, die ihr beziehungsweise zukomt

§. 49.

Der

Der vierte Abschnitt.
Von der Einheit der Dinge.

§. 71.

Aus allen denenjenigen Untersuchungen, die wir vom Anfange der Ontologie an über alle mögliche Dinge angestelt haben, fliessen noch einige allgemeine Beschaffenheiten aller möglichen Dinge, deren genauere Betrachtung sehr nützlich ist. Und diese Beschaffenheiten bestehen in der Einheit, Wahrheit, Ordnung und Vollkommenheit, ohne welche kein Ding möglich seyn kan. Von der Einheit wollen wir zuerst handeln, und jederman weiß, daß man ein iedwedes Ding Eins zu nennen pflegt, in so ferne es nicht viele sind. Ehe wir den Begrif von der Einheit erklären können, müssen wir erst untersuchen, worin die Unzertrennlichkeit und Zertrennlichkeit besteht. Nemlich **Dinge werden von einander getrennt oder abgesondert**, wenn sie, nachdem sie zusammengenommen sind, nicht mehr zusammengenommen werden; oder wenn einige unter ihnen, nachdem sie beysammen oder bey einander waren, nicht mehr bey den übrigen sind. Daher sagt man, daß die Bestimmungen eines Dings von einander abgesondert werden, wenn sie nicht mehr bey einander sind. So sagt man, daß im Tode die Seele von dem Körper getrennet oder abgesondert werde, weil die Seele nicht mehr bey dem Körper ist, und sie beyde nicht mehr zusammengenommen werden. Wir reden hier von einer Absonderung der Dinge, die in der That geschieht, und nicht von einer Absonderung, die in unserm Gemüthe geschieht. Die letzte ist zwar eine wahre Absonderung, sie trägt sich aber bloß in unsern Begriffen zu, indem wir dadurch die Begriffe von einander trennen. Allein man muß nur nicht daraus schliessen, daß die Sachen selbst von einander getrennet werden, deren Begriffe wir in unserm Gemüthe, durch die Abstraction, von einander trennen. Wenn wir z. E. einen Men-

schen uns als ein sündliches Geschöpf vorstellen, so ist nicht nur in dem Menschen selbst die Sündlichkeit mit seinen übrigen Bestimmungen beysammen, sondern auch in unserm Begriffe. Wenn wir uns nun den Menschen ohne Sünde vorstellen, so trennen wir freylich den Begrif der Sündlichkeit von dem übrigen Begriffe, den wir uns von dem Menschen machen; wer wolte aber behaupten, daß dadurch die Sündlichkeit in der That von dem Menschen abgesondert werde? Das geschieht erst alsdenn, wenn der Mensch nach dem Tode von der Sünde frey werden wird. Man begeht ofte diesen Fehler, daß man denkt, die Dinge und Bestimmungen, die wir in unserm Gemüthe von einander absondern, würden in der That auch von einander getrennt. Alle Dinge und Bestimmungen, die bey einander sind oder zusammen sind, können entweder getrennet werden, oder nicht §. 24. n. 3. Ist das letzte, so sind sie **unzertrennlich beysammen**, ist das erste, so kan man sie **zertrennliche Dinge** nennen. **Die Unzertrennlichkeit** ist die Unmöglichkeit der **Absonderung**, und die **Zertrennlichkeit** die Möglichkeit der Absonderung. Leib und Seele können von einander getrennt werden, allein die Vernunft kan von der Seele nicht getrennt werden. Alles was möglich und unmöglich ist, ist es entweder innerlich oder äusserlich §. 29. 30. Wenn demnach Dinge von einander getrennt werden können, so ist es entweder vor sich betrachtet möglich, daß sie von einander abgesondert werden können, oder es ist auch zugleich im Zusammenhange mit andern Dingen ausser ihnen möglich. So ist es nicht nur schlechterdings, sondern auch bedingter Weise möglich, daß die menschliche Seele von ihrem Körper getrennt werde, weil es hunderttausend Verbindungen der Umstände giebt, in welchen der Tod des Menschen erfolgen kan. Eben so ist die Unzertrennlichkeit der Dinge entweder eine innerliche oder äusserliche Unmöglichkeit ihrer Trennung von einander. Es ist schlechterdings unmöglich, daß die Vernunft von der menschlichen Seele solte können getrennt werden, und sie ist also innerlich und schlechterdings

von

von derselben unzertrennlich. Nun ist es zwar vor sich gar wohl möglich, daß die Sünde von der menschlichen Seele abgesondert werde, allein natürlicher Weise nicht, und also ist die Sünde eine von dem Menschen natürlicher Weise unzertrennliche Sache. Man sieht demnach, daß Dinge unter einer gewissen Bedingung unzertrennlich seyn können, die vor sich betrachtet gar wohl von einander können getrennt werden. Wenn ein Paar Personen, ein Paar gute Freunde, ein Paar Staaten ein dergestalt gemeinschaftliches Interesse haben, daß es nur gemeinschaftlich erhalten werden kan; so kan man freylich wohl sagen, daß diese Personen und diese Staaten eine unzertrennliche Gemeinschaft haben, so lange sie nemlich ihr Interesse befördern wollen. Allein deswegen ist es doch an sich möglich, daß sie sich von einander trennen. Wir haben diese Begriffe, die ein ieder aus der Erfahrung weiß, mit Fleiß ausfürlich erläutert, weil wir dadurch in den Stand gesetzt werden, die Erklärung der Einheit völlig zu verstehen.

§. 72.

Ein Ding wird **Eins** genannt, in so ferne seine Bestimmungen nicht können von einander abgesondert werden, und die **Einheit** besteht in der Unzertrennlichkeit der Bestimmungen. Wir wollen die Richtigkeit dieser Erklärung, aus der gemeinsten Erfahrung, erweisen, und zugleich dadurch zeigen, daß sie der gemeinen Art zu denken aller Menschen gemäs sey. Jedermann weiß, daß es viele seltsame Leute giebt, welche, wenn sie ins Reden gerathen, aus dem hundertsten ins tausende gerathen. Gesetzt, ein solcher Mensch wolle erzählen, daß er in Paris ein hitziges Fieber ausgestanden, und er richte seine Erzählung ohngefehr folgender Gestalt ein: Als ich auf meinen Reisen mich in Paris aufhielt, überfiel mich ein hitziges Fieber, und das kam mir sehr ungelegen. Paris ist eine der schönsten Städte in der Welt. Ich war eben in Paris, wie die Dauphine ihren Einzug hielt. Sie ist eine von den schönsten Prinzeßinnen. Es ist in Paris artig zu leben, aber

ziemlich

ziemlich theuer. Doch wieder auf meine Krankheit zu kommen u. s. w. Was urtheilet man von einem solchen Schwätzer? Jedermann sagt, er bleibe nicht bey Einer Sache, man erinnert ihn manchmal, er solle bey Einer Sache bleiben. Kurz, ein solcher Mensch beobachtet keine Einheit in seiner Erzählung, weil er Sachen hineinmischt, die von den übrigen können abgesondert werden, ohne die Historie zu verstümmeln. Es erzehlt also jemand Eine Historie, wenn er, und solte er auch einen ganzen Tag darüber zubringen, lauter solche Sachen erzehlt, die nicht von einander abgesondert werden können. Gesetzt, ein Schriftsteller handele die Römische Historie ab, so bleibt er so lange bey Einer Sache, so lange er lauter römische Begebenheiten erzehlt. Schweift er aber aus, und bringt Historien vor, die dem Römischen Staate gar nichts angehen, so erzehlt er Sachen, die von den übrigen ohne Nachtheil können abgesondert werden, und er verletzt die Einheit, wie ein Dichter, wenn er eine Zwischenfabel ins Gedichte bringt, welche ohne Nachtheil der Schönheit des Ganzen hätte wegbleiben können. So lange wir uns keine von einander abgesonderte Dinge vorstellen, so lange haben wir den Begrif der Einheit, als wenn wir in der Ferne etwas sehen. Kommen wir demselben näher, und wir erblicken zwey Menschen, welche gerade hinter einander giengen, die uns aber so nahe kommen, daß wir zwischen sie durchsehen können, so werden sie in unsern Augen von einander abgesondert, und also stellen wir sie uns nicht mehr als Eins vor. Wenn **Dinge mit einander vereiniget werden**, oder wenn sie so zusammengebracht werden, daß sie Eins ausmachen, so geschieht dieses allemal, wenn eine Unzertrennlichkeit unter ihnen verursacht wird. So werden Länder mit einander vereiniget, wenn sie Einen Oberherrn bekommen. Wir müssen aber wohl bemerken, daß die Einheit entweder eine bedingte oder unbedingte Einheit sey. **Die unbedingte Einheit**, oder **die metaphysische Einheit**, bestehet in der innerlichen Unzertrennlichkeit der Dinge und der Bestimmungen; oder wenn es schlechterdings unmöglich ist, daß die Sachen,

die

die zusammengenommen Eins ausmachen, solten von einander getrennt werden. Von dieser Einheit können wir kein Beyspiel aus unseren Erfahrungen anführen, weil wir dieselbe niemals empfinden können. Wir werden aber gleich in dem folgenden erweisen, daß in allen möglichen Dingen eine solche Einheit angetroffen werde. **Die bedingte Einheit** im Gegentheil besteht darin, wenn es zwar an sich möglich ist, daß die vereinigten Dinge von einander getrennt werden, wenn diese Trennung aber unter einer Bedingung in einem gewissen Zusammenhange unmöglich ist. So ist es an sich möglich, daß man aus Einer Historie was weglasse, allein, soll sie vollständig seyn, so muß nichts ausgelassen werden. So lange ein Mensch leben soll, und alle menschliche Verrichtungen unter den Menschen verrichten soll, so lange kan seine Seele nicht von dem Leibe getrennt werden, und also hat ein Mensch eine bedingte Einheit. Aus dem vorhergehenden ist bekannt, daß die Gründe und ihre Folgen immer beysammen sind, und daß keine Folge von ihrem Grunde getrennet werden könne §. 41. 42. 43. 44. Alle Unzertrennlichkeit der Dinge und ihrer Bestimmungen entsteht also, aus der Verknüpfung, und aus dem Zusammenhange derselben. Wo gar kein Zusammenhang ist, da ist keine Einheit möglich, und wo eine Einheit seyn soll, da muß eine Verbindung seyn. So vereinigen sich Eheleute, wenn sie in eine Verbindung treten; so bald zwey Kriegesheere sich gehörig verbinden, werden sie Ein Kriegesheer; und der Dichter und Geschichtschreiber beobachten die Einheit, wenn sie einen gehörigen Zusammenhang beobachten. Folglich ie mehrere Dinge, oder ie mehrere Bestimmungen eines Dinges, ie grössere Dinge oder ie grössere Bestimmungen eines Dinges in einem ie höhern Grade sie mit einander verknüpft sind, oder ie unmöglicher ihre Trennung ist, desto grösser ist die Einheit, und desto stärker und fester die Vereinigung. Homer hat in der Iliade eine Einheit beobachtet, und Aesopus ebenfals in seinen Fabeln. Warum ist die Einheit in jener grösser? Weil er unendlich mehrere und

grössere

grössere Begebenheiten in einem höhern Grade mit einander verknüpft hat, als Aesopus in seinen Fabeln. Um eben der Ursach willen hat das Königreich Frankreich eine grössere Einheit, als das Königreich Portugal.

§. 73

Nunmehr ist leicht zu erweisen, daß, in einem iedweden Dinge, eine metaphysische Einheit angetroffen werde. Denn ein iedwedes Ding hat ein Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften §. 58. 66. 67. Alle diese Bestimmungen sind mit einander verbunden §. 57. und zwar dergestalt, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß entweder das Wesen, oder ein wesentlich Stück, oder eine Eigenschaft solte wegfallen können §. 66. 67. Folglich ist es an und vor sich selbst unmöglich, daß entweder das Wesen von dem Dinge, oder die wesentlichen Bestimmungen, oder die Eigenschaften von demselben, oder irgends eine dieser Bestimmungen von der andern solte können getrennet werden §. 71. Es ist demnach, in einem iedweden möglichen Dinge, eine unbedingte Unzertrennlichkeit der Bestimmungen §. 71. und folglich hat ein iedwedes Ding eine metaphysische Einheit, und ein iedes mögliches Ding kan mit Recht Ein Ding genannt werden §. 72. Diese Einheit können wir nicht erfahren, sondern wir müssen sie mit dem Verstande zu begreifen suchen, vermittelst des Beweises, den wir iezo geführet haben. Diese Einheit ist nicht die einzige Einheit, die einem Dinge zukomt; sondern manche Dinge können ausser derselben noch eine bedingte Einheit haben, wie aus dem folgenden erhellen wird. Eben diese Einheit will auch nicht etwa so viel sagen, als wenn ein Ding, welches dieselbe besitzt, keine Vielheit und Mannigfaltigkeit in sich enthalte, sondern sie setzt eine Vielheit voraus, nur muß das Viele und Mannigfaltige in dem Dinge so fest untereinander verknüpft seyn, daß es nicht von einander abgesondert werden kan. Ja diese Einheit will gar nicht sagen, als wenn das Ding, dem sie zukomt, so beschaffen seyn müste, daß es ausser ihm nicht noch mehr solche Dinge

gebe.

gebe. Ein ieder Mensch ist Ein Mensch, ob es gleich unendlich viele Menschen giebt, und ob gleich ein ieder Mensch Vieles in sich enthält. Diese metaphysische Einheit ist unentbehrlich, wenn man sich von einem Dinge überhaupt einen rechten Begrif machen will. Es ist bisher gewiesen worden, daß in einem iedweden Dinge vielerley Bestimmungen angetroffen werden. Damit man nun nicht etwa gedenke, als wenn alle diese Stücke, wie die Materialien eines Gebäudes, welches noch nicht aufgeführt worden, von einander abgesondert da liegen; so nöthiget uns die Einheit, die einem iedweden Dinge zukomt, zu gedenken, daß alle diese Bestimmungen so fest mit einander verknüpft sind, daß sie zusammengenommen Ein Gebäude ausmachen.

§. 74.

Alles was wir denken, stellen wir uns entweder als Eins oder als Vieles vor, und der Begrif der Vielheit ist demnach, mit dem Begriffe der Einheit, genau verwandt. So ofte wir **Vieles** gedenken, so ofte stellen wir uns eine Reihe Dinge vor, deren ein iedwedes Eins ist, und die theils von einander verschieden sind, theils aber mit einander übereinstimmen. Wenn wir viele Menschen, viele Thaler, viele Sterne, denken; so stellen wir uns eine Reihe Menschen, Thaler und Sterne vor, die theils einerley, theils verschieden sind, und einen iedweden Menschen, Thaler und Stern stellen wir uns als Eins vor. Daher pflegen wir viele Dinge zu zählen, und iedermann weiß, daß wir, bey den Zahlen, uns die gezählten Dinge eben so vorstellen, wie es unsere Erklärung erfodert. Dinge, die wir uns als ganz von einander verschieden vorstellen, oder in so ferne wir bloß auf ihre Verschiedenheit Achtung geben, können wir uns auch nicht als viele vorstellen, daher wir sie erst allemal unter eine gewisse Gattung rechnen, und sie mit einem gemeinschaftlichen Namen benennen, ehe wir sie uns als Viele vorstellen, und Viele nennen. Z. E. Ein Hund, ein Mensch, ein Pferd, eine Katze u. s. w. Stellen wir dieselben uns nicht allemal sämtlich als Thiere, oder Dinge vor, ehe wir

sie

sie Viele nennen? Können wir sagen, viele Menschen, viele Hunde? Nennen wir sie nicht, nach ihrer Uebereinstimmung, viele Thiere oder viele Dinge? Es ist demnach klar, daß viele Dinge, in so ferne sie viele sind, eine Aehnlichkeit und Uebereinstimmung haben müssen. Allein eben so wenig können wir uns Dinge, die gar nicht von einander verschieden sind, oder auf deren Uebereinstimmung wir nur Achtung geben, in so ferne sie mit einander übereinstimmen, als Viele vorstellen. So ofte wir uns Dinge als Viele vorstellen, so ofte unterscheiden wir sie von einander. Wären sie nun nicht von einander verschieden, so würde der ganze Begrif der Vielheit ein ungereimter Begrif seyn §. 49. Folglich erfodert es die gesunde und natürliche Art zu denken, daß alle diejenigen Dinge, die man mit Recht viele nennen will, nicht nur eines Theils von einander verschieden seyn, und eines Theils mit einander übereinstimmen, sondern daß auch ein iedwedes derselben Eins sey. **Die Vielheit** ist dasjenige Prädicat, oder diejenige Bestimmung, die Dingen zukomt, in so ferne sie viele sind. Z. E. Die Vielheit der Sünden komt den Sünden zu, in so ferne ihrer viele sind. Man nennt, die Vielheit, auch eine Menge und eine Anzahl.

§. 75.

In einem iedweden möglichen Dinge ist eine Vielheit anzutreffen, und es ist kein Ding möglich, in welchem keine Vielheit und Mannigfaltigkeit befindlich wäre. Denn, in einem iedweden möglichen Dinge, sind das Wesen, die wesentlichen Stücke, und die Eigenschaften §. 66. 67. Wir wollen nicht einmal mehrerer Bestimmungen Erwehnung thun, denn es ist genung, wenn wir zu unserer ietzigen Absicht nur solche Bestimmungen namhaft machen, von denen wir mit der grösten Gewißheit dargethan haben, daß sie in allen möglichen Dingen beständig angetroffen werden. Alles was möglich ist, ist Eins §. 73. Folglich ist auch das Wesen, ein iedes wesentliches Stück, und eine iedwede Eigenschaft Eins, oder, wie man in der Mathematik zu

reden

reden pflegt, eine Einheit. Es ist demnach in einem iedweden möglichen Dinge eine Reihe möglicher Sachen, oder Dinge, deren iedwedes Eins ist. Nun sind die wesentlichen Stücke, das Wesen, und die Eigenschaften von einander verschieden, wie daraus erhellet, wenn man ihre Erklärungen mit einander vergleicht §. 50. 51. 54. Sie stimmen aber auch mit einander überein, weil sie nicht nur insgesamt Bestimmungen, sondern auch Bestimmungen eines und eben desselben Dinges sind §. 49. Folglich können sie mit Recht viele Bestimmungen genannt werden, und es ist demnach in einem iedweden möglichen Dinge eine Vielheit §. 74. Und in so ferne dieses Mannigfaltige unzertrennlich mit einander verknüpft ist, in so ferne hat das Ding eine Einheit. Und daraus ist klar, daß man eine Sache in verschiedener Absicht Eins und Vieles nennen kan, ohne sich zu widersprechen; z. E. Ein Thaler sind viele Groschen. Daher wird können erwiesen werden, daß alle mögliche Dinge deutlich vorgestelt werden können, wie künftig erhellen wird.

§. 76.

Es ist bey nahe vor sich klar, und der allgemeinen Art zu denken aller Menschen vollkommen gemäß, daß eine iedwede Vielheit eine Grösse sey, und das Wesen einer iedweden Grösse in einer Vielheit bestehe. Jederman weiß, daß, so bald man sich eine Grösse deutlich vorstelt, man dieselbe in einer Zahl zusammenfasse, und in dem folgenden werden wir sehen, daß eine iedwede Zahl in einer Vielheit bestehe. Doch wir müssen, diese Sache, noch deutlicher beweisen. Einmal: eine iedwede Vielheit ist eine Grösse, weil derselben die ganze Erklärung der Grösse vollkommen zukomt. Was eine innerliche Bestimmung einer möglichen Sache ist, die nur deutlich vorgestelt werden kan, wenn man sie in ein Verhältniß gegen etwas anders setzt, das ist eine Grösse §. 69. Nun ist, die Vielheit eines Dinges, eine innerliche Bestimmung desselben. Wir haben bewiesen, daß ein iedwedes mögliches Ding eine Vielheit in sich enthalte, und wir haben diesen Beweis führen können, ohne daß wir nö-

thig gehabt hätten, das Ding in einem Zusammenhange mit andern ausser ihm befindlichen Dingen zu betrachten §. 75. Und folglich kan die Vielheit, in einem iedweden Dinge vor sich betrachtet, vorgestelt werden, und sie ist demnach eine innerliche Bestimmung §. 49. So bald man aber die Vielheit deutlich denken will, so muß man erst eine gewisse Einheit festsetzen, alles Mannigfaltige, worin die Vielheit besteht, gegen dieselbe halten, und erkennen, daß ein iedes derselben eine solche Einheit sey, und alsdenn erst kan man die Vielheit deutlich denken. Folglich ist die Vielheit eine Grösse. Wenn man einen Haufen Geld vor sich sieht, so kan man in einem Augenblicke die Menge in demselben erkennen. Allein will man deutlich wissen, wie viel Geld in demselben sey, so muß man einen Thaler, einen Gulden, einen Groschen annehmen, und den ganzen Haufen mit dieser Einheit vergleichen. Alsdenn erst ist man im Stande zu sagen, wie viel Thaler, Groschen oder Gulden in dem Haufen enthalten sind. Zum andern kan man eben so klar zeigen, daß eine iedwede Grösse in einer Vielheit bestehe. Denn so bald man eine Grösse deutlich erkennt, so bald entdeckt man in derselben verschiedene und mannigfaltige Theile oder Bestimmungen, deren iedwede der angenommenen Einheit gleich ist, und eine iede derselben ist also Eins, und eine iedwede stimt theils mit der andern überein, und theils ist sie von der andern verschieden, und folglich ist die deutliche Vorstellung der Grösse nichts anders als eine Erkenntniß der Vielheit, welche in ihr enthalten ist §. 74. So bald man die Grösse eines Haufens Geldes deutlich denken will, so muß ich z. E. zehn Thaler denken, und also denke ich zugleich eine Vielheit. Man kan demnach mit Recht die Grösse überhaupt, durch die Vielheit der Bestimmungen in einem Dinge, erklären, und es besteht also das Wesen einer iedweden Grösse in einer Vielheit. Je mehrere und grössere Bestimmungen demnach in einem Dinge angetroffen werden, ie mannigfaltiger und übereinstimmender sie sind, desto grösser ist die Grösse desselben. Ein Haufen Geld ist grös-

ser

ser als der andere, wenn in ihm zehn Thaler sind, und in dem andern nur sechse; er ist aber auch grösser, wenn in ihm zehn Thaler, und in dem andern hundert Groschen sind. Folglich wächst die Grösse nicht bloß durch die Menge, sondern auch durch die Grösse des Mannigfaltigen, welches die Grösse ausmacht. Da nun in einem iedweden möglichen Dinge eine Vielheit ist §. 75. und eine iedwede Vielheit eine Grösse; so hat ein iedwedes mögliches Ding eine Grösse, und es ist unmöglich, eine mögliche Sache zu gedenken, die gar keine Grösse hat. So wohl wie alle mögliche Dinge Beschaffenheiten haben, also haben sie auch insgesamt eine Grösse. Hieraus ist demnach klar, daß so wohl die Weltweisheit als auch die Meskunst sich, mit der Untersuchung einer iedweden möglichen Sache, beschäftigen könne. Die Weltweisheit untersucht die Beschaffenheiten, und die Mathematik die Grössen der Dinge, und das Gebiet dieser beyden Wissenschaften erstreckt sich über alle mögliche Dinge. Der Weltweise so wohl als der Mathematiker haben beyde ein Recht, ihre Betrachtungen über alle mögliche Dinge anzustellen.

§. 77.

Bey der Untersuchung der Einheit müssen wir noch bemerken, daß man dieselbe manchmal einem Dinge allein vor andern Dingen, und ausschliessungsweise, zuschreibt, als wenn man sagt: wir haben nur Einen GOtt, nur Einen König u. s. w. alsdenn wird das Ding, dem man unter mehrern Dingen die Einheit allein zuschreibt, ein einziges Ding genannt. Nemlich wir stellen uns ein Ding als ein Einziges vor, in so ferne wir erkennen, daß es von andern verschieden sey; oder daß es etwas sey, was viele andere Dinge nicht sind; oder in so ferne wir auf die Verschiedenheit desselben von andern Achtung geben, und erkennen, daß viele andere Dinge keine solchen Dinge sind, als dasjenige, was wir ein einziges Ding nennen. Man stelle sich einen ganzen Haufen Geld vor, welcher aus verschiedenen Münzsorten besteht, aus Groschen, ganzen Gulden, einem Duca-

ten u. s. w. Warum sagt man, daß in ihm ein einziger Ducate, nicht aber nur ein einziger Gulden angetroffen werde? Weil unter dem ganzen Haufen kein ander Stück Geld befindlich ist, welches auch ein Ducate wäre, so nennt man den Ducaten den einzigen Ducaten in dem ganzen Haufen. Weil aber noch andere Stücken Geld in demselben angetroffen werden, die auch Gulden sind, so wird keiner der Gulden nur ein einziger Gulden genannt. Wenn wir ein Ding ein Einziges nennen, so geschieht es entweder schlechtweg, oder nur in Absicht auf eine gewisse Reihe und Menge der Dinge. In dem ersten Falle wird ein Ding ein einziges genannt, in so ferne es von allen andern möglichen Dingen verschieden ist. In dem andern aber, wenn es in einer gewissen Reihe der Dinge kein solches Ding mehr giebt. Der König in Frankreich ist der einzige König in seinen Staaten, aber nicht der einzige in Europa. Daher kan man ein und eben dasselbe Ding, in verschiedener Absicht, ein einziges und auch nicht ein einziges nennen, nachdem man sich entweder seine Verschiedenheit von andern, oder seine Uebereinstimmung mit andern, vorstelt. GOtt ist nicht der einzige Geist, nicht das einzige vernünftige Wesen; er ist aber der einzige GOtt, das einzige allmächtige Wesen u. s. w. Da nun ein iedwedes mögliches Ding, wenigstens von einigen andern, verschieden ist, indem es Bestimmungen hat, und eine iedwede Bestimmung ein Unterscheidungsstück ist §. 58. 49. so kan ein iedwedes mögliches Ding, wenigstens in gewisser Absicht, ein Einziges genannt werden. Unterdessen ie grösser ein Ding ist, von ie mehrern und grössern Dingen es verschieden ist, und zwar durch ie mehrere und grössere Unterscheidungsstücke es verschieden ist, in einem desto höhern und vorzüglichern Grade kan es ein einziges Ding genannt werden. Diese und dergleichen Untersuchungen der verschiedenen Grösse einer Sache, kan vielleicht vielen eine übertriebene und unnütze Spitzfindigkeit zu seyn scheinen. Allein wir können unmöglich, alle Nutzen der ontologischen Untersuchungen, mit einem male zeigen, sie werden sich nach

und

und nach schon von selbst entdecken. Wer solte in der Saat, wenn er niemals eine Vorstellung von einer Ernte gehabt hätte, die reiche Ernte erblicken? In der Ontologie säen wir, und man muß sich die Zeit nicht zu lange währen lassen, wenn man nicht gleich ernten kan. Ich will nur Einen Nutzen zum voraus anmerken. Unser grosser Zweck in der Metaphysik muß seyn, daß wir unsern Verstand nach und nach geschickt machen, sich in der natürlichen Gottesgelahrheit einen GOtt anständigen Begrif von ihm zu machen. Wollen wir GOtt recht denken, so müssen wir uns ihn als ein Wesen vorstellen, welches in aller Absicht das gröste ist. Soll nun dieser Ausdruck kein blosses Ehrenwort und theologisches Compliment seyn, so müssen wir deutliche Begriffe von der verschiedenen Grösse, aller Bestimmungen und aller Realitäten, haben. Und es wird uns demnach einen unvergleichlichen Nutzen schaffen, wenn wir nach und nach, die verschiedenen Grade aller Realitäten möglicher Dinge untersuchen.

* *

Der fünfte Abschnitt.

Von der Ordnung überhaupt.

§. 78.

Die Lehre von der Ordnung ist eine, von den wichtigsten und nützlichsten Untersuchungen der Ontologie. Keine Vollkommenheit ist ohne Ordnung möglich, und alle Unordnung gereicht zum Verderben. Kein menschliches Unternehmen gelinget, wenn es nicht ordentlich ausgeführet wird. Ja man kan keine Sache recht verstehen, wenn man nicht die Ordnung einsieht, welche in demselben angetroffen wird. Kurz, die Begriffe von der Ordnung liegen, in aller Theorie und Praxis, zum Grunde. Ehe wir uns aber einen recht fruchtbaren Begrif von der Ordnung zu machen im Stande sind, müssen wir erst einige Mate-

rien vorläufig untersuchen, und dahin gehöret vor allen Dingen, die Untersuchung der Gleichförmigkeit einer Bestimmung mit einem Grunde. Nemlich eine iedwede Bestimmung hat einen Grund §. 33. 46. Und eine Bestimmung, in so ferne sie aus einem bestimten Grunde kan erkannt werden, wird eine demselben Grunde gemässe Bestimmung genannt, oder auch eine Bestimmung, die mit demselben Grunde übereinkomt. Wir wollen hier unsere Beyspiele, vornemlich von moralischen Sachen, hernehmen. Alle unsere freyen Handlungen sind Bestimmungen, und die Zwecke und Bewegungsgründe sind Gründe derselben. Gesetzt ein Mensch führt sich so auf, wie aus seiner Ehre erkannt werden kan, daß er sich verhalten müsse; so handelt er seiner Ehre gemäß. Er handelt seinen Leidenschaften gemäß, seinem Stande gemäß, wenn aus seinen Leidenschaften und aus seinem Stande erkannt werden kan, daß seine Handlungen so und nicht anders sind. Wenn demnach aus einem Grunde erkannt werden kan, warum eine Bestimmung sey und warum sie vielmehr nicht sey, warum sie eben so beschaffen sey und nicht anders, warum sie eben so groß sey und weder kleiner noch grösser u. s. w. alsdenn ist sie demselben Grunde gemäß. Nun hat eine iedwede Bestimmung einen Grund, und aus einem iedweden Grunde kan die Folge erkannt werden §. 27. Folglich ist eine iedwede Bestimmung dem Grunde gemäß, den sie hat. Allein daraus folgt nicht, daß eine iedwede Bestimmung dem gehörigen Grunde gemäß sey, oder demjenigen Grunde, dem sie gemäß seyn solte. Ein Sünder handelt seinen Leidenschaften gemäß, allein deswegen sind seine Handlungen nicht rechtmäßig: denn dazu reicht nicht die Uebereinstimmung mit einem iedweden Grunde zu, sondern die Uebereinstimmung mit dem rechten Grunde, mit demjenigen Grunde, den alle menschliche Handlungen von Rechts wegen haben müssen. In so ferne nun eine Bestimmung einem Grunde gemäß ist, in so ferne wird ihr eine Gleichförmigkeit mit demselben Grunde zugeschrieben, und es wird auch um

der

der Moral willen recht nützlich seyn, wenn wir bemerken, daß in dieser Gleichförmigkeit verschiedene Grade stat finden können. Nemlich, Einmal, ie mehr in einer Bestimmung dem Grunde gemäß ist, und ie grösser dasjenige in einer Bestimmung ist, was dem Grunde gemäß ist, desto grösser ist die Gleichförmigkeit der ganzen Bestimmung mit dem Grunde. Und in dieser Absicht ist eine Bestimmung dem Grunde im höchsten Grade gemäß, wenn alles in ihr, alles Mannigfaltige, was sich in derselben von einander unterscheiden läßt, von dem grösten bis aufs kleinste, dem Grunde gemäß ist. Z. E. in einer freyen Handlung läßt sich vieles von einander unterscheiden, die Absichten, die Bewegungsgründe, die Theile woraus die Handlung selbst besteht. Gesetzt ein Mensch hat gute und böse Bewegungsgründe zugleich, so ist seine Handlung den rechtmäßigen Gründen lange nicht so gemäß, als wenn er lauter gute Bewegungsgründe hat. Wenn ein Mensch aus guten Absichten böses thut, so ist etwas an seiner Handlung rechtmäßig, nemlich die Absicht. Allein man handelt noch rechtmäßiger, wenn man aus guten Absichten was gutes thut. Zum andern ie mehrern Gründen eine Bestimmung gemäß ist, desto grösser ist ihre Gleichförmigkeit mit dem Grunde. Z. E. eine Handlung, die mit zehn Gesetzen übereinstimt, ist rechtmäßiger, als die nur mit vier Gesetzen übereinstimt. Wenn eine Handlung des Menschen der Ehre GOttes und seiner Ehre zugleich gemäß ist, so ist sie eine dem Grunde gemässere Bestimmung, als wenn sie etwa nur seiner eigenen Ehre gemäß wäre. Zum dritten: ie grösser der Grund ist, dem eine Bestimmung gemäß ist, desto grösser ist ihre Gleichförmigkeit mit dem Grunde. Daher eine iedwede Handlung für rechtmäßiger gehalten wird, welche der öffentlichen Wohlfarth und dem gemeinen Besten in einem Staate gemäß ist, als welche dem Privatvortheile nur gemäß ist; weil das gemeine Beste ein grösserer Grund unserer Handlungen ist, als das Privatinteresse. Hieraus fliessen folgende vortrefliche Sätze: 1) Eine Bestimmung, welche dem hinreichenden Grunde

gemäß ist, hat eine grössere Gleichförmigkeit mit dem Grunde, als eine solche, die nur einem unzureichenden Grunde gemäß ist: denn der hinreichende Grund ist ein grösserer Grund, als der unzureichende §. 27. 34. Die zeitliche Wohlfarth ist nur ein unzureichender Grund des menschlichen Verhaltens, weil es viele menschliche Handlungen gibt, die zu derselben nicht nöthig sind. Allein die höchste und ewige Glückseeligkeit ist ein zureichender Grund, weil eine iedwede gute Handlung etwas dazu beyträgt. Es weiß aber auch iederman, daß die Handlung rechtmäßiger ist, welche der höchsten und ewigen Glückseligkeit gemäß ist, als eine solche, die nur der zeitlichen Wohlfarth gemäß ist. 2) Eine Bestimmung, welche einem fruchtbarern Grunde gemäß ist, hat eine grössere Gleichförmigkeit, als eine solche, die nur einem unfruchtbarern Grunde gemäß ist: denn der fruchtbarere Grund ist grösser, als der unfruchtbarere §. 27. Hieher gehört ebenfals das vorhergehende Beyspiel. Die höchste menschliche Glückseeligkeit ist ein fruchtbarerer Bestimmungsgrund unseres Verhaltens, als die zeitliche Wohlfarth, weil sie mehr Handlungen, mehr Absichten, und dergleichen mehr erfordert, als diese. 3) Eine Bestimmung, welche einem wichtigern Grunde gemäß ist, hat eine grössere Gleichförmigkeit, als eine solche, die nur einem weniger wichtigen Grunde gemäß ist: denn der wichtigere Grund ist ein grösserer Grund, als der weniger wichtige §. 27. Die Ehre GOttes ist ein wichtigerer Grund, als unsere eigene Ehre; das gemeine Beste eines ganzen Landes ist wichtiger, als das gemeine Beste eines Handwerks oder einer ganzen Innung. Wer also um der Ehre GOttes willen handelt, der handelt dem Grunde gemässer, als wer um seiner eignen Ehre willen handelt; und ein Landesherr handelt allemal seinem wahren Character gemässer, so ofte er etwas um des gemeinen Besten des ganzen Staats willen vornimt, als wenn er um des gemeinen Besten einer einzigen Innung in seinen Staaten willen etwas vornimt. 4) Eine Bestimmung, welche dem entferntern und mittelbaren Grunde gemäß

mäß ist, hat allemal eine grössere Gleichförmigkeit, als eine Handlung, die einem nähern und dem unmittelbaren Grunde gemäß ist. Denn ein entfernterer Grund ist allemal zugleich der Grund von allen Gründen, die zwischen ihm und der Folge angetroffen werden §. 40. Er hat demnach mehr Folgen als der nähere Grund, und ist also fruchtbarer §. 27. Folglich ist der entferntere Grund allemal gröſſer, als der nähere, und der allerentfernteste oder letzte und erste Grund ist allemal gröſſer, als ein iedweder Zwischengrund §. 40. Folglich ist demnach klar, daß eine Bestimmung, die dem entferntern und letztern Grunde gemäß ist, eine grössere Gleichförmigkeit habe, als eine Bestimmung, die dem unmittelbaren und nähern Grunde gemäß ist, oder nur einem Zwischengrunde. Z. E. der nächste Grund des Essens ist den Hunger zu stillen, dieses thun wir unsere Gesundheit, Munterkeit, und unser Leben zu erhalten; dieses müssen wir thun, um im Stande zu seyn, unsere wahre Glückseeligkeit zu befördern, damit endlich die Ehre GOttes aufs möglichste erhalten werde. Wer bloß isset um den Hunger zu stillen, der handelt nicht so rechtmäßig, als wenn er ißt, um seine Munterkeit und sein Leben zu erhalten. Er handelt aber noch rechtmäßiger, wenn er ißt, um seine Glückseeligkeit, und endlich die Ehre GOttes zu befördern. Wir sehen demnach, daß in diesem Absatze die ersten Grundsätze enthalten sind, woraus die verschiedenen Grade der Rechtmäßigkeit unserer Handlungen in der Moral hergeleitet werden können, und wir werden diese vortreflichen Untersuchungen auch sonst noch genung brauchen.

§. 79.

Einer Bestimmung, die dem Grunde gemäß ist, werden diejenigen Bestimmungen entgegen gesetzt, die demselben nicht gemäß sind, oder die demselben zuwider sind, und die werden **Mängel** genannt. Nemlich **Dinge sind einander entgegengesetzt**, wenn sie nicht zugleich möglich sind; oder wenn das eine wegfallen muß, so bald das andere angenommen wird; oder wenn eins das andere aufhebt;

oder wenn das eine bejahet, was das andere verneinet. Ein iedwedes dieser Dinge kan vor sich möglich seyn, aber, so bald sie zugleich und zusammengenommen werden, entsteht ein Widerspruch. So ist die Kälte der Wärme entgegengesetzt, und der Tag der Nacht. Wenn es kalt wird, hört es auf warm zu seyn, und durch den Tag wird die Nacht vertrieben. Wenn nun eine Bestimmung dem Grunde nicht gemäß ist, so ist sie derjenigen Bestimmung entgegengesetzet, die dem Grunde gemäß ist, und sie heißt ein Mangel. Wenn also aus einem gewissen Grunde nicht erkannt werden kan, warum eine Bestimmung ist, und warum sie so und nicht anders ist, so ist sie demselben Grunde zuwider. Der Grund des Auges ist, daß man eine sichtbare Sache in der gehörigen Entfernung bey gehörigem Lichte deutlich sehe. Wer nun in diesen Umständen dennoch nicht recht sieht, dessen Auge ist dem Grunde nicht gemäß bestimt, und er hat einen Mangel, oder auch, welches ofte einerley bedeutet, einen Fehler in demselben. Ein und eben dieselbe Bestimmung kan einem Grunde gemäß, und einem andern Grunde zuwider seyn, z. E. eine menschliche Handlung kan der eignen Ehre des Menschen gemäß, aber der Ehre GOttes zuwider seyn. Ja, eine Bestimmung kan einem und eben demselben Grunde gemäß und zuwider seyn, wenn etwas von ihrem Mannigfaltigen dem Grunde gemäß, und das übrige demselben zuwider ist, z. E. wenn eine böse Handlung gute Absichten hat, so ist sie rechtmäßig und unrechtmäßig zu gleicher Zeit. Auch diese Untersuchung ist ungemein nützlich, sonderlich in der Moral, wir wollen uns demnach die Mühe nicht verdrüssen lassen, die verschiedenen Grade der Mängel ausführlich zu untersuchen. Einmal: ie mehr in einer Bestimmung dem Grunde zuwider ist, und ie gröſſer dasjenige ist, was in derselben dem Grunde zuwider ist, desto ein gröſſerer Mangel ist sie. Alle Sünden sind moralische Mängel, und wir wollen sie also hier als Beyspiele brauchen. Eine Sünde ist eine gröſſere Sünde, wenn sie viele sündliche Absichten hat, als wenn sie wenige

hat.

hat. Die Gemüthsfassung, mit welcher man eine Handlung vornimt, ist das wichtigste bey derselben. Jedermann aber weiß, daß eine Handlung, die aus einer sündhaften Gemüthsfassung entsteht, eine viel grössere Sünde sey, als eine Handlung, die aus guter Gesinnung geschieht, und in andern Stücken sündlich ist. Zum andern: ie mehrern Gründen eine Handlung zuwider ist, ein desto grösserer Mangel ist sie. Eine Sünde wird allemal um so viel grösser, ie mehrern Gesetzen sie zuwider ist. Zum dritten: ie grösser der Grund ist, dem eine Bestimmung nicht gemäß ist, desto ein grösserer Mangel ist sie. Z. E. eine Sünde, wodurch die Ehre GOttes verdunkelt wird, ist eine grössere Sünde, als wenn sie nur unsere eigene Ehre verletzt. Hieraus fliessen vier vortrefliche Wahrheiten. 1) Eine Bestimmung, welche dem zureichenden Grunde zuwider ist, ist ein grösserer Mangel, als eine Bestimmung, die nur einem unzureichenden Grunde zuwider ist: denn der zureichende Grund ist grösser, als der unzureichende §. 34. 27. Daher ist eine Sünde, welche unserer höchsten Glückseeligkeit zuwider ist, eine grössere Sünde, als eine Handlung, wodurch wir nur unsere zeitliche Wohlfarth hindern. 2) Eine Bestimmung ist ein grösserer Mangel, wenn sie einem wichtigern Grunde zuwider ist, als wenn sie einem weniger wichtigen Grunde zuwider ist: denn der wichtigere Grund ist grösser, als der weniger wichtige §. 27. Die öffentliche Ruhe ist ein wichtigerer Zweck eines Staats, als die Sicherheit des Eigenthums der Privatleute. Die Strassenräuberey, Rebellion und dergleichen sind also auch grössere Verbrechen, als die blosse Dieberey. 3) Eine Bestimmung, welche einem fruchtbarerern Grunde zuwider ist, ist ein grösserer Mangel, als eine Bestimmung, die einem unfruchtbarern Grunde zuwider ist, denn ein fruchtbarerer Grund ist grösser, als ein weniger fruchtbarer §. 27. Die allgemeine Menschenliebe ist ein fruchtbarerer Grund unserer Handlungen, als die Artigkeit der Sitten, weil aus jener mehr Handlungen fliessen, als aus dieser. Daher ist auch eine Handlung,

die

die jener nicht gemäß ist, eine viel grössere Sünde, als eine Handlung, durch welche diese verletzt wird. 4) Eine Bestimmung, welche dem letzten, dem mittelbaren und entferntern Grunde zuwider ist, ist ein grösserer Mangel, als eine Bestimmung, die einem Zwischengrunde, einem nähern, und einem nächsten Grunde nicht gemäß ist: denn in dem vorhergehenden Absatze ist erwiesen worden, daß die letzten mittelbaren und entferntern Gründe grösser sind, als die Zwischengründe, die nähern und unmittelbaren Gründe. Daher ist es eine grössere Sünde, wenn man durch Essen und Trinken sich an seiner wahren Glückseligkeit hindert, als wenn man etwa seiner Gesundheit dadurch schaden solte: denn ich habe vorhin angemerkt, daß die Gesundheit ein näherer Zweck des Essens und Trinkens sey, als die gesamte menschliche Glückseeligkeit.

§. 80.

Nun sind wir im Stande, uns einen fruchtbaren Begrif von einer Regel zu machen. Man kan die Regeln auch Vorschriften und Gesetze nennen, wenn man, durch die letztern, nicht bloß die Regeln des freyen Verhaltens versteht. **Eine Regel** ist ein Satz, welcher aussagt, worin die Gleichförmigkeit einer Bestimmung mit dem Grunde bestehe; oder eine Regel bestimt, wie eine Bestimmung eingerichtet werden müsse, wenn sie dem Grunde gemäß seyn soll; sie zeigt nicht nur, welche Bestimmungen dem Grunde gemäß sind, sondern auch, wie sie entweder ihrer Beschaffenheit oder Grösse nach, oder in beyderley Absicht, oder auch in andern Absichten seyn müssen, wenn sie dem Grunde gemäß seyn sollen. Dieser Grund ist die Seele der Regel, und obgleich die Regel nicht allemal den Grund offenbar in sich enthält, so ist derselbe doch iederzeit in der Regel wenigstens auf eine verborgene Art anzutreffen, und aus ihm wird die Regel erkannt und bewiesen. Z. E. Wir müssen GOtt lieben, von dem besondern kan nicht aufs allgemeine geschlossen werden, die Würkung ist allemal dem Grade der Kraft gleich, den die würkende Ursach anwendet

u. s. w.

u. s. w. sind, wie Jederman gesteht, Regeln. Alle diese Regeln sind Sätze, welche Bestimmungen: die Liebe GOttes, die Unrichtigkeit eines Schlusses, die Gleichheit der Würkung, aussagen. Und diese Bestimmungen sind dem Grunde gemäß; die erste unserer höchsten Vollkommenheit, die andere der Wahrheit unserer Erkenntniß, und die dritte der Natur der würckenden Ursachen. Folglich erhellet daraus die Richtigkeit unserer Erklärung, und man kan auch eine Regel erklären, durch eine iedwede Vorstellung der Uebereinstimmung einer Bestimmung mit ihrem Grunde. Da nun eine iedwede Bestimmung einen Grund hat, mit dem sie entweder übereinstimt, oder übereinstimmen solte, oder beydes zugleicher Zeit §. 78. so kan man allemal annehmen, daß bey einer iedweden Bestimmung ihre Uebereinstimmung mit dem Grunde vorgestelt werden könne §. 21. Und da diese Vorstellung die Regel gibt, so kan man mit Recht annehmen, daß daselbst Regeln sind, wo Bestimmungen sind. Alle Bestimmungen haben Regeln, und es ist einerley, ob ich sage: eine Bestimmung ist dem Grunde gemäß oder nicht; oder ob ich sage: sie ist der Regel gemäß, oder zuwider. Eine Bestimmung, die dem Grunde gemäß ist, beobachtet die Regel, und ein Mangel ist eine Uebertretung der Regel §. 79. Es gibt aber wahre Regeln, und es gibt auch falsche Regeln. **Eine wahre Regel** stelt die Uebereinstimmung einer Bestimmung mit demjenigen Grunde vor, dem sie gemäß seyn solte, wenn sie es auch in der That nicht ist. Und aus dem folgenden wird erhellen, daß eine wahre Regel allemal eine Regel der wahren Vollkommenheit sey; oder daß der Grund, dem eine Bestimmung eines Dings gemäß seyn soll, die wahre Vollkommenheit eines Dings sey. Z. E. mäßige deine Leidenschaften, ist eine wahre Regel, denn unsere wahre Vollkommenheit erfordert diese Mäßigung. **Eine falsche Regel** stelt die Uebereinstimmung einer Bestimmung mit einem Grunde vor, dem sie nicht gemäß seyn solte, sie mag nun demselben entweder in der That gemäß, oder nicht gemäß seyn.

Z. E.

Z. E. Lebe so wie es alle deine Leidenschaften fodern, ist eine falsche Regel: denn der Grund derselben ist nicht unsere wahre Vollkommenheit. Eine iedwede Bestimmung ist einem Grunde und also auch einer Regel gemäß §. 78. Ist sie aber einer falschen Regel gemäß so ist sie dieser Gleichförmigkeit ohnerachtet dennoch ein Mangel §. 79.

§. 81.

Die Regeln sind verschiedener Grade fähig, und eine ist immer wichtiger und grösser als die andere, und wir werden balde sehen, wie unvergleichlich nützlich die Untersuchung dieser Grade sey. Es beruhen aber dieselben auf drey Stücken. Einmal, über ie mehrere Bestimmungen eine Regel sich erstreckt, oder ie mehrere sie unter sich begreift, oder ie mehrerer Bestimmungen Uebereinstimmung und Gleichförmigkeit mit ihrem Grunde sie vorstelt, desto grösser ist sie. Eine solche Regel hat, so zu reden, ein sehr weites Gebieth und einen sehr grossen Umfang. Wir wollen die Beispiele abermals nur aus der Moral nehmen, weil sie am deutlichsten sind. Mache dich vollkommener, ist eine grössere Regel, als, suche dein Leben zu erhalten: denn nach jener müssen unendlich viel mehr Handlungen eingerichtet werden, als nach dieser, weil es sehr viele Handlungen gibt, die unser Leben nicht erhalten, die aber zu unserer Vollkommenheit gereichen. Zum andern, ie wichtiger die Handlungen sind, deren Uebereinstimmung mit dem Grunde eine Regel vorstelt, desto grösser ist sie. Z. E. die Regeln der Artigkeit der Sitten gehören unter die kleinsten Regeln der Moral, weil die Artigkeit der Sitten nur in den kleinsten und unerheblichsten menschlichen Handlungen besteht. Allein die Regeln der Frömmigkeit, der Menschenliebe, sind vielmals grösser, weil sie auf viel wichtigere Handlungen sich erstrecken. Zum dritten, ie grösser die Gleichförmigkeit der Bestimmung mit dem Grunde ist, welche eine Regel vorstelt, oder ie grösser der Grund der Regel ist, desto grösser ist die Regel §. 78. Folglich 1) ist eine Regel, welche aus dem zureichenden Grunde fließt, allemal grösser, als eine Regel,

die

die aus dem unzureichenden Grunde fließt §. 78. Die Regel: suche deine höchste Vollkommenheit, ist grösser, als: suche deine zeitliche Wohlfarth. 2) Eine Regel, welche aus einem wichtigern Grunde fließt, ist grösser als eine Regel, die aus einem weniger wichtigen Grunde fließt §. 78. Die Ehre GOttes ist ein wichtigerer Zweck der Menschen, als das natürliche Leben, daher sind auch die Pflichten, welche aus der Ehre GOttes fliessen, grössere Regeln unseres Verhaltens, als diejenigen, welche aus der Erhaltung des natürlichen Lebens fliessen. 3) Eine Regel, die aus einem fruchtbarern Grunde fließt, ist grösser, als eine Regel, die aus einem weniger fruchtbaren Grunde fließt §. 78. Unsere Glückseligkeit ist ein fruchtbarerer Zweck unserer Handlungen, als unsere Ehre, weil zu jener mehr Handlungen gereichen, als zu dieser. Folglich sind alle Regeln, die unsere Glückseligkeit zum Grunde haben, grösser, als die unsere Ehre zum Grunde haben. 4) Die Regeln, deren Grund der letzte Grund, oder ein mittelbarerer, oder ein entfernterer Grund ist, ist eine grössere Regel, als eine andere, deren Grund in einem Grunde besteht, der nicht der letzte ist, oder der ein näherer und unmittelbarer Grund ist §. 78. Die Ehre GOttes ist unser letzter Zweck, unsere ewige Seligkeit ein Zwischenzweck und ein entfernterer, und die Erhaltung unseres zeitlichen Lebens ein unmittelbarer Zweck unseres gegenwärtigen Verhaltens. Folglich sind die Regeln, die aus der Ehre GOttes fliessen, grösser, als die aus unserer ewigen Seligkeit fliessen, und diese sind grösser, als diejenigen, welche aus der Erhaltung unseres zeitlichen Lebens fliessen. Es ist vor sich klar, daß kein Mensch vollkommen seyn kan, und was vollkommenes leisten und thun kan, wenn er nicht die gehörigen Regeln beobachtet. Die Untersuchung der Regeln und ihrer verschiedenen Grade ist demnach eine von den würdigsten Untersuchungen, mit denen sich der menschliche Verstand beschäftigen kan. Es solte also ein ieder Mensch nicht nur alle die Regeln wissen, die er zu wissen nöthig hat; sondern er solte auch wissen, welche derselben

selben grösser und welche kleiner ist. Und dieser Absatz gibt, eine allgemeine Anleitung, zu dieser Wissenschaft.

§. 82.

Die Grösse der **Regeln** wird ihre **Stärke** genannt. Man theilt aber alle Regeln in starke und schwache ein. **Eine starke Regel** ist eine iedwede Regel, welche in Absicht auf andere grösser ist, oder eine iedwede Regel von einem höhern Grade. Die kleinern, oder merklich kleinen Regeln heissen **schwache Regeln.** Folglich ie grösser eine Regel ist, desto stärker ist sie; ie kleiner sie aber ist, desto schwächer ist sie §. 81. Fürchte GOtt, ist eine starke und grosse Pflicht, oder moralische Regel; führe dich artig auf, ist eine schwache, eine kleine Regel. Man theilt auch die Regeln, in höhere und niedrigere, ein. **Eine höhere Regel** ist eine Regel, welche die Uebereinstimmung einer Bestimmung mit ihrem entfernterm Grunde vorstelt; stelt sie aber, die Uebereinstimmung der Bestimmung mit ihrem nähern Grunde, vor, so ist es eine **niedrigere Regel.** Eine und eben dieselbe Regel kan eine höhere seyn, in Absicht auf diejenigen, die noch niedriger sind, und eine niedrigere in Absicht auf diejenigen Regeln, die noch höher sind als sie selbst ist §. 40. Z. E. Mache deine Seele vollkommener, ist eine höhere Regel, als: erhalte deine Gesundheit; weil die Vollkommenheit der Seele ein entfernterer Zweck des Menschen ist, als die Gesundheit des Leibes. Allein eben diese Regel ist niedriger als: ehre GOtt; weil die Ehre GOttes ein noch entfernterer Zweck ist, als die Vollkommenheit der Seele. Die höhern Regeln sind allemal auch grössere, und die niedrigern kleinere Regeln, weil der entferntere Grund allemal grösser ist, als der nähere §. 81. Folglich ie höher eine Regel ist, desto stärker und grösser ist sie, und die höchste Regel, die aus dem allerletztem Grunde unmittelbar fließt, ist auch allemal die gröste und stärkste. So urtheilt ein iedweder Staatsman. Diejenigen Regeln der Politik, welche aus dem letzten Zwecke des Staats folgen, werden von ihm für die höchsten und stärksten gehalten, die ein Bürger

ger beobachten muß. Diejenigen aber, welche nur aus den nähern Zwecken oder Mittelzwecken fliessen, werden für schwächer gehalten.

§. 83.

Wenn zwey Regeln überhaupt einander widersprechen, so muß die eine wahr und die andere falsch seyn: weil sonst zwey einander widersprechende Dinge zugleich angenommen, oder für wahr gehalten werden könnten, und das ist ungereimt §. 21. 22. Folglich können, zwey wahre Regeln, überhaupt einander nicht zuwider seyn; allein sie können einander bey ihrer Anwendung in besondern Fällen widersprechen, und diesen Widerspruch der Regeln in besondern Fällen bestätiget die tägliche Erfahrung. Wir wollen abermals, bey den Regeln der Moral, stehen bleiben. Es ist eine Pflicht: daß ein Mensch alle Lebensgefahr vermeiden müsse; es ist aber auch die Pflicht eines Soldaten: für das Vaterland in Krieg zu gehen. Wenn er nun Befehl bekomt, in ein Treffen zu gehen, kan er wohl die erste Regel beobachten? In diesem Falle ist es demnach unmöglich, beyde Regeln zugleich zu beobachten: wer Lebensgefahr vermeiden will, muß in keine Schlacht gehen; und wer für das Vaterland streiten will, muß nicht alle Lebensgefahr vermeiden. Da nun aller Widerspruch entweder ein wahrer, oder bloß scheinbarer Widerspruch ist §. 25. so ist auch der Widerspruch der Regeln entweder ein wahrer, oder bloß scheinbarer Widerspruch. In unserm vorhergehenden Beyspiele war, ein wahrer Widerspruch der Regeln. Wer aber denkt, daß die wahre Frömmigkeit einer grossen und wahren Gelehrsamkeit zuwider sey, der bildet sich es bloß ein, daß diese beyden Regeln: sey from, und lerne viel, einander zuwider sind, da sie es doch in der That nicht sind. So ofte ein Paar Regeln zugleich beobachtet werden können, so ofte stehen sie in einem blossen Scheinwiderspruche, wenn man glauben solte, daß sie einander widersprechen. Ein Mangel, welcher aus dem Widerspruche der Regeln folgt, ist eine Ausnahme, welche entweder eine wahre Aus-

nahme ist, oder ein Mangel welcher dem Scheine nach nur eine Ausnahme ist. Jener folgt, aus dem wahren Widerspruche der Regeln: denn alsdenn kan nur die eine unter beyden Regeln beobachtet werden. Die Bestimmung ist also alsdenn der einen Regel gemäß, und der andern nicht. Folglich ist sie ein Mangel, und also in der That eine Uebertretung der einen Regel um der andern willen, und also eine wahre Ausnahme §. 79. Z. E. wenn ein Soldat sein Leben in einem Treffen in Gefahr setzt, so macht er eine wahre Ausnahme von der Pflicht, alle Lebensgefahr zu vermeiden. Allein eine Scheinausnahme ist zwar ein Mangel, eine Verletzung und Uebertretung der Regel. Allein sie geschieht nicht um einer andern Regel willen, von der wir uns einbilden, daß sie der ersten widerspreche, sondern entweder um dieser falschen Einbildung, oder um eines andern Grundes willen. Wer um der Frömmigkeit willen nichts lernt, der macht eine blosse Scheinausnahme, denn man kan studieren und fromm seyn zu gleicher Zeit. Manche nennen eine iedwede Abweichung von einer Regel eine Ausnahme, z. E. die Ausnahmen in der Grammatik; allein wir verstehen darunter nur diejenigen Abweichungen von den Regeln, die um der Beobachtung anderer Regeln willen geschehen.

§. 84.

Es ist nicht der Mühe werth, die verschiedenen Grade einer Ausnahme zu untersuchen, die nur den Schein einer Ausnahme hat. Wir wollen daher nur bemerken, daß eine wahre Ausnahme grösser oder kleiner seyn kan, nachdem der Mangel, in welchem sie besteht, grösser oder kleiner ist §. 79. 83. Folglich ie grösser die Regel ist, von welcher die Ausnahme geschieht, und ie kleiner die Regel, um welcher willen sie geschieht, desto grösser ist sie; ie kleiner im Gegentheil die Regel ist, von welcher die Ausnahme geschieht, und ie grösser die Regel, um welcher willen sie geschieht, desto kleiner ist sie. Man kan dieses durch folgende besondere Fälle erläutern: 1) Wenn eine höhere Regel mit einer niedrigern

in

in einen Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme grösser, wenn sie von jener, und kleiner, wenn sie von dieser geschieht §. 82. Wenn ein Kriegsmann in einer Schlacht sein Leben wagt, so macht er eine kleinere Ausnahme, weil er die Regel, Lebensgefahr zu vermeiden, einer höhern aufopfert. Wenn er aber fliehen und sich verstecken wolte, so macht er eine grössere Ausnahme, weil er eine niedrigere Regel zum Nachtheil einer höhern beobachten würde. 2) Wenn eine stärkere Regel mit einer schwächern in einen Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme grösser, wenn sie von jener, als wenn sie von dieser geschieht §. 82. Die Regel, unsere Seele zu erhalten, ist stärcker, als die Regel, unser Leben zu erhalten. Wer nun, um der Erhaltung seines Lebens willen, das Wohl seiner Seele verscherzt, der macht eine grössere Ausnahme, als wer sein Leben seiner Seele aufopfert. 3) Wenn ein zureichender Grund einer Regel mit einem unzureichenden in einen Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme grösser, wenn sie von jenem, als wenn sie von diesem geschicht §. 79. Unser wahres Beste muß ein hinreichender Bestimmungsgrund unseres Verhaltens seyn, und unser sinnliches Vergnügen ein unzureichender. Wer nun sein wahres Beste fahren läßt, um sein sinnliches Vergnügen zu erhalten, der macht eine grössere Ausnahme, als wer sein sinnliches Vergnügen seinem wahren Besten aufopfert. 4) Wenn der wichtigere Grund mit dem weniger wichtigen in Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme grösser, wenn sie von jenem, als wenn sie von diesem geschieht §. 79. Das gemeine Beste des Staats ist ein wichtigerer Grund, als der besondere Nutzen einiger Personen. Wenn also jenes diesem aufgeopfert wird, so ist die Ausnahme grösser, als wenn dieser um jenes willen versäumt wird. 5) Wenn ein fruchtbarerer Grund mit einem weniger fruchtbaren in Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme grösser, wenn sie von jenem, als wenn sie von diesem gemacht wird §. 79. Die wahre Freundschaft ist ein fruchtbarerer Grund unserer Handlungen, als die Gefälligkeit. Wer nun aus Gefälligkeit

keit die Freundschaft verletzt, macht eine grössere Ausnahme, als wer dem andern wahre Freundschaftsproben leistet, ob sie demselben gleich verdrießlich seyn solten. 6) Wenn ein entfernterer Grund mit einem nähern in Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme grösser, wenn sie von jenem, als wenn sie von diesem geschieht §. 79. Die Sorge für unsere Seligkeit ist ein entfernterer Zweck dieses Lebens, als die Sorge für das gegenwärtige Leben. Wer nun die Sorge für seine Seligkeit, über der Sorge für dieses Leben, versäumt, der macht eine grössere Ausnahme, als wer die Sorge für dieses Leben der Sorge für jenes Leben nachsetzt. Und 7) wenn der letzte Grund mit einem Zwischengrunde in Widerspruch geräth, so ist die Ausnahme von jenem grösser, als von diesem §. 79. Die Ehre GOttes ist der letzte Zweck, und die Ehre dieser Welt ein Zwischenzweck. Wer nun GOttes Ehre seiner zeitlichen Ehre nachsetzt, der macht eine grössere Ausnahme, als wer seine zeitliche Ehre um der Ehre GOttes willen verleugnet. Kurz, in dem Folgenden werden wir erkennen, daß eine iedwede wahre Ausnahme darin besteht, wenn eine wahre Vollkommenheit versäumt wird, um eine andere wahre Vollkommenheit zu erhalten. Wenn nun eine kleinere Vollkommenheit mit Verlust einer grössern erkauft wird, so ist die Ausnahme groß, und um so viel grösser, ie kleiner die Vollkommenheit ist, die erlangt, und ie grösser diejenige ist, durch deren Verlust sie erkauft wird. Im Gegentheil ist die Ausnahme klein, wenn eine grössere Vollkommenheit mit Verlust einer kleinern erhalten wird, und zwar ist sie um so viel kleiner, ie grösser die Vollkommenheit ist die erlangt, und ie kleiner die Vollkommenheit ist, durch deren Verlust sie erlangt wird.

§. 85.

Aus den bisherigen Untersuchungen entsteht nun, der deutliche Begrif von der Ordnung. Nemlich die Ordnung kan sich so wohl in Dingen finden, die bey einander sind, als auch in solchen, die auf einander folgen, oder nach einander angetroffen werden. So wohl als eine Ordnung in

einer

einer Bibliothek angetroffen wird, in welcher viele Bücher auf einmal zusammen und bey einander da sind, eben so wohl kan auch eine Ordnung unter solchen Dingen befindlich seyn, die nicht auf einmal, sondern nach und nach, nach einander da sind, wenn z. E. viele Personen aus einem Hause nach einander in einer gewissen Ordnung heraus gehen. Es kan eine Ordnung unter den Bestimmungen seyn, z. E. die Ordnung unserer Gedanken, es kan aber auch eine Ordnung unter den Dingen seyn, welche Bestimmungen haben. Kurz, wenn viele mögliche Sachen oder auch würkliche Sachen zusammen sind, es sey nun, daß sie beysammen sind, oder nach einander da sind, und gedacht werden, so ist ihr Zusammenseyn entweder einerley oder verschieden §. 49. In dem ersten Falle sind sie **zusammengeordnet**, und die **Zusammenordnung** ist demnach ein übereinstimmendes Zusammenseyn vieler Dinge. Wenn viele Dinge zusammengeordnet sind, so muß man sagen können: so wie das andere neben oder nach dem ersten ist, so ist das dritte neben oder nach dem andern, das vierte neben und nach dem dritten u. s. w. So kan man in einer ordentlichen Bibliothek sagen, daß die Bücher auf einerley Art bey einander stehen. Wenn sie z. E. nach ihrer Grösse gestelt worden, so kan man sagen, das andere Buch steht neben dem ersten, und das dritte neben dem andern, auf einerley Art. Wenn in einem Lande der älteste Prinz aus der Familie immer seinem Vater in der Regierung folgt, so daurt die Ordnung in der Regierungsfolge fort, und so lange folgen die regierenden Herren auf eine übereinstimmende Art auf einander. Nun ist vor sich klar, daß die Ordnung allemal unter zusammengeordneten Dingen, oder in der Zusammenordnung angetroffen werde. Folglich ist die **Ordnung** die Uebereinstimmung der Zusammenordnung, oder die Uebereinstimmung und Aehnlichkeit in der Art und Weise, wie mehrere Dinge neben einander oder nach einander da sind. Wenn wir uns zusammengeordnete Dinge vorstellen, und wir geben auf die Art und Weise Achtung, wie sie einander zugeordnet sind:

so gelangen wir zu dem Begriffe von der Ordnung, so bald wir in dieser Art und Weise eine Uebereinstimmung und Aehnlichkeit gewahr werden. So bald man eine Bibliothek erblickt, und man wird gewahr, daß die erste Reihe Bücher nach der Grösse gestelt ist, desgleichen auch die andere, die dritte u. s. w. so bald entdeckt man die Aehnlichkeit in der Stellung der Bücher, und man stelt sich eine Ordnung vor. Könnten wir entdecken, daß die Abwechselungen des Wetters alle hundert Jahr einerley wären, so daß in einem Jahrhunderte die Witterungen eben so auf einander folgten, als in dem andern, so würden wir eine Ordnung des Wetters entdecken. Da aber dem nicht also ist, so können wir uns auch keine Ordnung in der Witterung vorstellen. Die **Unordnung** und Verwirrung ist im Gegentheil die Verschiedenheit in dem Zusammenseyn mehrerer Dinge. Wenn viele Dinge bey einander oder nach einander da sind, und die Art ihres Zusammenseyns ist nicht durchgängig einerley, sondern bald so bald anders, so ist eine Unordnung unter ihnen. So ofte man sich viele Dinge bey oder nach einander vorstelt, und man erkennt, daß das dritte nicht so bey und nach dem andern sich befindet, wie das andere bey und nach dem ersten u. s. w. so haben wir den Begrif von der Unordnung, wie in einem Haufen Bücher, die über einander hingeworfen sind. Wo eine Ordnung ist, da kan in so ferne keine Unordnung seyn, und wo eine Unordnung ist, da kan in so ferne keine Ordnung angetroffen werden.

§. 86.

Wenn viele Dinge zusammengeordnet werden, so werden sie neben einander oder nach einander gestelt, und sie werden dadurch in gewisse Beziehungen auf einander gesetzt §. 85. 49. Das eine ist alsdenn das erste, oder dritte, oder zehnte in der ganzen Reihe u. s. w. Das eine ist vor dem andern, das vierte nach dem dritten u. s. w. Folglich ist alle Zusammenordnung vieler Dinge, und die daher entstehende Beziehung derselben auf einander, eine Bestimmung §. 46. Da nun alle Bestimmungen, die möglich sind, Re-

geln

geln gemäß sind, oder gemäß seyn solten §. 80. so ist alle Zusammenordnung gewissen Regeln gemäß. Freylich ist nicht alle Zusammenordnung den rechten oder gehörigen Regeln gemäß, allein es ist auch nicht alle Ordnung diejenige Ordnung, die sie seyn solte. So viel aber ist gewiß, daß keine Ordnung und Zusammenordnung ohne Regeln möglich ist. Nun setze man, daß mehrere Dinge zusammengenommen werden: so wird entweder das andere nach eben der Regel bey das erste oder nach dem ersten gestelt, als das dritte bey das andere oder nach dem andern u. s. w. oder es geschieht dieses nach einer andern Regel. Ist das erste, so werden sie auf eine übereinstimmige Art nach gemeinschaftlichen Regeln §. 49. bey oder nach einander gestelt, folglich entsteht daher die Zusammenordnung und Ordnung. Ist das letzte, so werden sie nach verschiedenen Regeln, oder auf verschiedene Art bey oder nach einander gestelt, und folglich entsteht die Unordnung §. 85. Es ist demnach klar, daß die Ordnung entsteht, wenn viele Dinge, neben oder nach einander, nach einerley Regeln gestelt werden; werden aber die Dinge nicht durchgängig nach einerley Regeln, sondern bald nach dieser bald nach einer andern Regel verbunden, so entsteht die Unordnung. Wenn wir daher eine Ordnung hervorbringen wollen, so setzen wir erst eine oder mehrere Regeln feste, und nach diesen Regeln ordnet man das erste und zweyte, dieses und das dritte u. s. w. zusammen. Z. E. Wenn man einen Haufen Bücher ordentlich stellen will, so setzt man erst die Regel fest: sie sollen nach der Grösse stehen. Stelt man nun alle Bücher nach dieser Regel, so entsteht die Ordnung. Daher kan man auch keine Ordnung verstehen und einsehen, wenn man nicht die gemeinschaftlichen Regeln weiß, welche in derselben Ordnung beobachtet werden. Ein Mensch lebt ordentlich, wenn er einerley Regeln alle Tage beobachtet. Handelt er aber heute nach andern Regeln als morgen, so lebt er unordentlich. Man kan demnach die Zusammenordnung auch durch eine Reihe Dinge erklären, welche nach gemeinschaft-

lichen Regeln bey oder nach einander da sind. In einer Ordnung werden einerley Regeln durch die ganze Reihe der Dinge beobachtet, in denen die Ordnung angetroffen wird. In einer Unordnung aber sind einige Dinge nach der Regel einander zugeordnet, einige von eben der Reihe nach einer andern Regel, einige wiederum nach einer andern u. s. w.

§. 87.

Es ist leicht zu beweisen, daß in einem iedweden möglichen Dinge eine Ordnung seyn müsse, dergestalt, daß ein Ding, in welchem eine gänzliche Verwirrung, nichts als Unordnung, oder gar keine Ordnung anzutreffen wäre, ein Unding, und schlechterdings unmöglich seyn müste. Denn in einem iedweden Dinge ist eine Vielheit §. 75. und das Viele und Mannigfaltige in einem iedweden Dinge ist entweder beysammen da, oder nach und nach und nach einander. Alles Mannigfaltige in einem iedweden möglichen Dinge ist möglich §. 23. und also dem Satze des Widerspruchs gemäß §. 21. und mit dem übrigen verknüpft §. 57. und mithin dem Satze des Grundes gemäß §. 32. 34. Folglich sind, alle Bestimmungen in einem Dinge, zusammen nach dem Satze des Widerspruchs, weil sie einander nicht widersprechen, und nach dem Satze des Grundes, weil sie in einander gegründet sind §. 57. Nun ist der Satz des Widerspruchs und des Grundes eine Regel §. 80. Folglich sind alle Bestimmungen, in einem iedweden möglichen Dinge, nach einerley Regeln durchgängig beysammen. Sie sind demnach zusammengeordnet §. 85. und folglich ist, in einem iedweden möglichen Dinge, eine Ordnung §. 86. Wo gar keine Ordnung ist, da muß eins dem andern widersprechen, und kan alsdenn wohl noch eine Möglichkeit stat finden? Wir sagen nicht, daß die Zusammenordnung des Mannigfaltigen in einem Dinge, welche nach dem Satze des Widerspruchs und des Grundes geschieht, die einzige Ordnung eines möglichen Dinges sey; oder daß es Dinge gebe, in denen weiter keine Ordnung sey. Nichts weniger als dieses. In einem Dinge kan eine vielfältige Ordnung angetroffen werden.

werden. Genung, wir können ietzo noch nicht weiter gehen. Wir sehen doch, daß es eine allgemeine Ordnung gebe, ohne welcher kein Ding möglich seyn kan. Daher bey aller Unordnung, die möglich und würklich seyn soll, allemal noch Ordnung seyn muß, und es ist also nicht widersprechend, wenn man sagt, daß in ein und eben derselben Sache Ordnung und Unordnung zugleich, aber in Absicht auf verschiedene Regeln, angetroffen werde. Die Betrachtung dieses Absatzes gibt uns, von allen möglichen Dingen, einen angenehmen Begrif. Alles Unordentliche ist widerlich, die Ordnung gibt, der Sache, eine Vollkommenheit und Reizung. Folglich ist kein Ding ein gänzliches Chaos. Alle mögliche Dinge enthalten Ordnung in sich.

§. 88.

Eine Ordnung ist immer grösser als die andere, und die verschiedenen Grade der Ordnung müssen, nach folgenden Regeln, beurtheilet werden: 1) Je mehr Dinge zusammengeordnet werden, es mögen nun entweder viele Bestimmungen Eines Dinges, oder mehrere andere Dinge seyn, desto grösser ist die Ordnung. Folglich ie grösser die Anzahl, und Mannigfaltigkeit der zusammengeordneten Sachen ist, desto grösser ist die Ordnung. Die Ordnung unter tausend Büchern ist allemal grösser, als die Ordnung unter zehn Büchern. Es erhellet dieses auch daher, weil allemal mehr Verstand, Geschicklichkeit und Stärke, dazu erfordert wird, die Ordnung unter vielen als unter wenigen zu erhalten. Ein Mensch lebt nicht sonderlich ordentlich, wenn er täglich nur etwa ein Dutzend Handlungen nach gewissen Regeln vornimt. Wer aber unendlich viel und mancherley zu thun hat, und demohnerachtet alles ordentlich verrichtet, der lebt recht ordentlich. 2) Je grösser die zusammengeordneten Dinge sind, desto grösser ist die Ordnung. Kleinigkeiten können viel leichter in Ordnung gehalten werden, als grosse und wichtige Sachen. Ein Mensch, der die allerwichtigsten Staatsgeschäfte ordentlich verrichten kan, legt einen viel grössern Geist der Ordnung an den Tag, als wer Essen

und Trinken und andere solche Kleinigkeiten ordentlich abwartet. 3) Nach ie mehrern und vielfältigern Regeln die Dinge zusammengeordnet werden, desto grösser ist die Ordnung, weil dadurch die Uebereinstimmung in der Zusammenordnung vermehrt wird §. 70. Daher theilt man alle Ordnung, in eine **einfache** und **zusammengesetzte Ordnung**, ein. Jene besteht, in der Zusammenordnung der Dinge nach einer einzigen Regel; diese aber, in der Zusammenordnung nach mehrern Regeln, und sie ist um so viel zusammengesetzter, nach ie mehrern Regeln die Dinge zusammengeordnet werden. Wenn Bücher nur nach der Grösse gestelt werden, so entsteht unter ihnen nur eine einfache Ordnung, werden sie aber auch nach ihrem Inhalte gestelt, so entsteht eine zusammengesetzte Ordnung. Die zusammengesetzte Ordnung ist allemal grösser, als die einfache, und ein Mensch lebt gewiß sehr wenig ordentlich, wenn er seine Handlungen nur nach sehr wenigen Regeln einrichtet. 4) Nach ie grössern Regeln die Dinge zusammengeordnet werden, desto grösser ist die Ordnung. Kleine Regeln verursachen eine unerhebliche Ordnung. Folglich wenn eine Ordnung recht groß werden soll, so muß die Zusammenordnung den zureichenden, wichtigern, fruchtbarern, entferntern und letzten Gründen gemäß seyn §. 81. Dieses ist eine vortrefliche metaphysische Betrachtung. Will ein Mensch recht ordentlich leben, so muß er sich nach seinen höchsten, letzten und wichtigsten Zwecken bestimmen, z. E. der Ehre GOttes gemäß. 5) Je öfter und genauer die Regeln in der Zusammenordnung beobachtet werden, desto grösser ist die Ordnung: weil die Uebereinstimmung in der Zusammenordnung nur entsteht, aus der Beobachtung einer Regel. Eine Regel, die nicht beobachtet wird, ist eben so gut, als wenn sie gar nicht vorhanden wäre, und diejenige, die nicht recht beobachtet wird, ist eben so gut, als wenn sie nur halb da wäre. Folglich wird die Ordnung, durch die grössere Beobachtung der Regeln, vermehrt. Ein iedes dieser Stücke vermehrt die Ordnung, wenn also eine Ordnung in allen fünf Absichten zu gleicher Zeit groß ist, so ist sie recht groß.

Der

Der sechste Abschnitt.

Von der Wahrheit aller möglichen Dinge.

§. 89.

Alle mögliche Dinge müssen eine Wahrheit haben, und was diese Wahrheit nicht hat, ist nicht dasselbe Ding, wofür es gehalten wird. Unser GOtt, den wir Christen verehren, ist der wahre GOtt. Christus ist wahrer GOtt, und wahrer Mensch. Gold ist wahres Gold. In allen diesen und unzählig vielen Fällen brauchen wir das Wort Wahrheit so, wie wir es ietzo erklären wollen. Wir können auch hieher den Fall rechnen, wenn uns was ausserordentliches und unerwartetes begegnet, wenn eine Mutter ihren einzigen Sohn, der in die Fremde gegangen, und von dem sie seit vielen Jahren nicht die geringste Nachricht erhalten, in ihre Stube treten sieht; alsdenn wird eine solche Mutter, und ein ieder in ähnlichen Umständen denken, oder sagen: wie geschieht mir? darf ich meinen Augen trauen? Träume ich oder wache ich? bist du es, oder ist es dein Geist? Worin besteht also die **metaphysische Wahrheit einer Sache?** Wir sagen, in der Uebereinstimmung der Sache mit den allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß, das ist, mit dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes §. 21. 34. Da nun, die Uebereinstimmung eines Dings mit dem Satze des Widerspruchs, in der innerlichen Möglichkeit §. 21. 29. und die Uebereinstimmung mit dem Satze des zureichenden Grundes darin besteht, wenn Etwas mögliche Gründe und Folgen hat, §. 34. 36. so besteht die metaphysische Wahrheit einer Sache in ihrer innerlichen Möglichkeit, und in dem Zusammenhange ihrer innerlichen Bestimmungen. Jederman hält dasjenige für wahr, was er sich als möglich vorstelt, und wovon er Gründe und Folgen erkennt. Was wir für unmöglich halten, glauben wir nicht, und wenn es uns alle Welt sagte. Was uns bewiesen wird, es sey nun von vor-

ne her aus seinen Gründen, oder von hinten her aus seinen Folgen, das halten wir für wahr, so bald wir den Beweis einsehen und für richtig halten: denn alsdenn erkennen wir die Richtigkeit der Gründe und Folgen der Sache. Wenn ein Lügner recht geschickt lügen kan, so stelt er die Sache, die er andern weiß machen will, als möglich vor, und erdenkt Gründe und Folgen in grosser Zahl. Ein Dichter kan nur eine wahrscheinliche Erdichtung machen, wenn die Theile seiner Erdichtung einander nicht widersprechen, und in einander gegründet oder recht wohl mit einander verknüpft sind. Folglich besteht die metaphysische Wahrheit einer Sache darin: wenn das Mannigfaltige in derselben einander nicht widerspricht, und in einander gegründet ist; oder darin: wenn die Bestimmungen einer Sache beysammen möglich und mit einander verknüpft sind. Eine Mutter sieht anfänglich keine Möglichkeit von der Gegenwart ihres Sohns, und sie erkennt die Gründe seiner Gegenwart nicht, daher weiß sie anfangs nicht, ob sie träumt oder wacht. Hätte aber ihr Sohn ihr vorher geschrieben, daß er noch lebe, wie es zugegangen, daß er ihr so lange keine Nachricht von sich gegeben, wenn ehe und wie er zu ihr kommen wolle: so würde sie, bey dem ersten Anblicke desselben, gewußt haben, daß sie nicht träume, sondern wache. Dieses ist der allgemeine Begrif von der metaphysischen Wahrheit aller möglichen Dinge. Will man denselben auf besondere Dinge anwenden, z. E. bey der Frage: ob Christus ein wahrer Mensch sey, und in diesem Falle wissen, worin die metaphysische Wahrheit eines Menschen bestehe: so muß man die innerliche Möglichkeit oder das Wesen eines Menschen, und die Verknüpfung seiner innerlichen Bestimmungen näher bestimmen. Wir sehen daher, daß das Wesen mit zu der metaphysischen Wahrheit gehöre, weil dasselbe in der innerlichen Möglichkeit besteht §. 51. Folglich hat z. E. ein Mensch seine metaphysische Wahrheit, oder er ist ein wahrer Mensch, wenn er das menschliche Wesen hat, und neben demselben alle innerliche Bestimmungen, die mit demselben

selben verknüpft sind. Allein hier ist es genung, wenn wir einen solchen Begrif von der metaphysischen Wahrheit festsetzen, nach welchem, als nach einem allgemeinen Muster, die Wahrheit aller möglichen Dinge kan untersucht werden. Wir nennen diese Wahrheit die metaphysische, zum Unterscheid von der sittlichen und logischen Wahrheit. Die sittliche oder moralische Wahrheit besteht in der Fertigkeit, seinen Sinn richtig an den Tag zu legen, ohne alle Verstellung, und man sieht von selbst, daß sie nur, in der Bezeichnung unseres Sinnes durch Worte und andere Zeichen, stat finden könne. Was aber die logische Wahrheit betrift, so muß man dieselbe als eine Vollkommenheit unserer Erkenntniß betrachten. Unsere Erkenntniß kan man entweder als etwas mögliches und würkliches in unserer Seele betrachten, und alsdenn ist ihre Wahrheit nichts anders als die metaphysische: sie ist nemlich eine wahre Erkenntniß, wenn sie möglich und gegründet ist, wenn sie das Wesen der Erkenntniß und die damit verknüpften Eigenschaften und andere Bestimmungen einer Erkenntniß hat, die nicht nur eine Erkenntniß zu seyn scheint, sondern es auch in der That ist. Alsdenn scheint sie nicht bloß eine Erkenntniß zu seyn, sondern sie ist es auch in der That, und also ist sie eine wahre Erkenntniß. Oder man kan sie, in Beziehung auf ihren Gegenstand, als ein Bild desselben betrachten, und alsdenn ist sie wahr, wenn sie mit demselben übereinstimt, und ihn so vorstelt, wie er beschaffen ist: das ist, wenn sie ihm nicht widerspricht, und mit ihm gehörig verknüpft wird. Folglich fließt die logische Wahrheit aus der metaphysischen, und ist so zu reden ein Abdruck oder ein Bild derselben.

§. 90.

Nun kan leicht bewiesen werden, daß alle mögliche Dinge eine metaphysische Wahrheit haben. Denn, Einmal, alle mögliche Dinge haben ein Wesen, wesentliche Stücke, und Eigenschaften §. 66. 67. Diese Bestimmungen sind nicht nur beysammen möglich, weil sonst, wenn auch nur zwey derselben einander zuwider wären, in einem

iedwe-

iedweden möglichen Dinge ein Widerspruch befindlich wäre, und das ist ungereimt §. 23. sondern sie sind auch durch einen allgemeinen Zusammenhang mit einander verknüpft §. 57. Folglich stimt ein iedwedes mögliches Ding, was sein Wesen, seine wesentlichen Stücke und Eigenschaften betrift, mit den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß überein, und folglich hat ein iedwedes mögliches Ding eine metaphysische Wahrheit §. 89. Diese Wahrheit, welche einem Dinge um seines Wesens, seiner wesentlichen Stücke, und seiner Eigenschaften willen zukomt, wollen wir die **allgemeine** oder **nothwendige metaphysische Wahrheit** nennen. Wir nennen sie die allgemeine, weil sie allen möglichen Dingen, allen Bestimmungen, allem was möglich oder würklich ist, zukomt. Warum wir sie aber die nothwendige nennen, wird aus dem folgenden erhellen, wenn wir den Begrif der Nothwendigkeit untersuchen werden. Zum andern, wenn es Dinge gibt, die, ausser dem Wesen, den wesentlichen Stücken und Eigenschaften, noch zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse haben, so haben dieselben ausser der nothwendigen metaphysischen Wahrheit, noch eine Wahrheit, welche ihnen in Absicht der zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse zukomt. Denn diese Bestimmungen widersprechen den übrigen nicht, sondern sind durch einen allgemeinen Zusammenhang mit ihnen und unter einander verbunden §. 57. Folglich stimt ein iedwedes Ding, welches zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse hat, auch in Absicht auf diese Bestimmungen mit den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß überein, und hat also auch in dieser Absicht eine metaphysische Wahrheit §. 88. und die wollen wir die **zufällige metaphysische Wahrheit** nennen. Der Grund dieser Benennung wird aus dem folgenden erhellen, wenn wir den Begrif der Zufälligkeit untersuchen werden. Und da künftig klar werden wird, daß ein Ding möglich sey, welches weder zufällige Beschaffenheiten noch Verhältnisse hat: so kan ein Ding möglich seyn, welches keine solche metaphysische Wahrheit hat. Vielleicht

denkt

denkt mancher, daß die Untersuchung der metaphysischen Wahrheit keinen besondern Nutzen habe. Allein man betrügt sich gewaltig, wenn man auf diesen Einfall gerathen solte. Ein nachdenkender Leser lernt hieraus, wie er es machen muß, wenn er die Naturen der Dinge untersuchen will. Gesetzt, wir solten untersuchen, ob Christus ein wahrer Mensch sey. Nach unseren bisherigen Betrachtungen müsten wir erst untersuchen, worin das menschliche Wesen bestehe, und mit welchen Bestimmungen es verknüpft sey. Alsdenn müsten wir zeigen, daß in Christo dieser Zusammenhang der Bestimmungen angetroffen werde. Und wenn das geschehen wäre, würden wir nicht aufs gründlichste dargethan haben, daß Christus ein wahrer Mensch sey?

§. 91.

Wir können uns noch einen andern Begrif von der metaphysischen Wahrheit machen, der sehr nützlich ist, und wodurch dieselbe in ein anderes Licht gesetzt wird. Nemlich aus dem Vorhergehenden folgt, daß sie in der Ordnung des Mannigfaltigen eines Dinges bestehe. Wir haben schon §. 87. erwiesen, daß unter den Bestimmungen aller möglichen Dinge eine Ordnung sey, weil alle Bestimmungen, nach dem Satze des Widerspruchs und des Grundes, in einem iedweden möglichen Dinge, einander zugeordnet sind. Folglich ist diese allgemeine Ordnung, die in allen möglichen Dingen sich befindet, dasjenige, was wir die metaphysische Wahrheit genannt haben, oder die Uebereinstimmung mit diesen beyden Sätzen §. 89. Eben so kan man beweisen, daß die metaphysische Wahrheit nichts anders als diese Ordnung sey. Denn die metaphysische Wahrheit besteht darin, wenn alle Bestimmungen eines Dinges, nach dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, beysammen sind §. 89. So ofte viele Dinge nach gemeinschaftlichen Regeln beysammen sind, so ofte ist eine Ordnung da §. 86. Folglich ist die metaphysische Wahrheit nichts anders als eine Ordnung, und man kan also dieselbe erklären: durch die Ordnung der Bestimmungen

mungen eines iedweden möglichen Dinges. Dieser Begrif ist, der gemeinen Art zu denken, vollkommen gemäß. Kan ein Lügner seine Lügen recht ordentlich erzehlen, so macht er sie um so viel wahrscheinlicher. Eine Wahrheit, die unordentlich erzehlt wird, geräth in den Verdacht der Lügen, und man kan wenigstens die Wahrheit nicht erkennen, wenn man keine Ordnung sieht. Daher kein Mensch richtig und gründlich denken kan, wenn er nicht ordentlich denkt. Wenn wir bey einem Schwindel, oder in starken Gemüthsbewegungen, die Ordnung unserer Gedanken verliehren, so wissen wir nicht, ob wir träumen oder wachen. So viel vermag die Ordnung! Dieses solten, die Verächter der Methode und der systematischen Erkenntniß, wohl bedenken. Da so wohl die Methode als auch das Systematische in einer Ordnung besteht, so tragen sie unendlich viel zu der Wahrheit der Erkenntniß bey, und kein redlicher Wahrheitsfreund kan, alle Methode und alles Systematische in den Wissenschaften und der menschlichen Erkenntniß überhaupt, verachten. Wir wollen noch bemerken, daß die metaphysische Wahrheit verschiedener Grade fähig sey. Je grösser die Ordnung in der Mannigfaltigkeit eines Dinges ist, desto grösser ist seine metaphysische Wahrheit; ie kleiner aber jene ist, desto kleiner ist auch diese §. 88. Oder ie mehr Bestimmungen in einem Dinge beysammen, ie grösser dieselben sind, und ie besser sie mit den ersten allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß übereinstimmen, oder ie grösser die innerliche Möglichkeit und der innerliche allgemeine Zusammenhang sind §. 29. 56. desto grösser ist die metaphysische Wahrheit, und in den entgegengesetzten Fällen ist sie um so viel kleiner. Auch diese Betrachtung ist sehr nützlich. Wir lernen unter andern daraus, daß unsere Erkenntniß um so viel richtiger seyn könne, ie mehr wir wissen. Wenig wissen hindert die Wahrheit der Erkenntniß gewaltig.

§. 92.

Was keine metaphysische Wahrheit hat, diejenige Unordnung in der Mannigfaltigkeit, welche das Gegentheil

theil der metaphysischen Wahrheit ist, wird eine Träumerey genannt. Wenn wir des Nachts träumen, so kan man den Traum auf eine doppelte Art betrachten. Einmal als einen Inbegrif vieler Vorstellungen, welche durch die Einbildungskraft gewürkt und hervorgebracht werden. Und in dieser Absicht ist der Traum eine würkliche Veränderung in der Seele, welche also auch eine Möglichkeit hat. Da nun alles, was möglich und würklich ist, metaphysisch wahr ist §. 90. so muß auch ein ieder Traum in dieser Absicht metaphysisch wahr seyn. Allein zum andern, wenn man die Sachen, die man sich im Traume vorstelt, zusammennimt, und annehmen wolte, daß sie möglich und würklich wären, und zwar eben so, als man sich dieselben im Traume vorstelt: so wäre eine Reihe von Dingen möglich und würklich, die wir vorhin eine Träumerey genannt haben. Wem ist unbekannt, daß nichts so toll, so rasend und abgeschmackt seyn kan, welches wir uns in unserm Träumen nicht als würklich vorstellen? In dem Chaos, von welchem wir träumen, ist keine Ordnung, kein Zusammenhang, und keine Möglichkeit. Eins widerspricht dem andern, und das meiste wird vorgestelt als geschehe es ohne Grund. Folglich ist alles, was keine metaphysische Wahrheit hat, eine Träumerey. Den Inbegrif der Träumereyen kan man die **Welt der Fabeln** nennen, und sie begreift alles in sich, was die menschlichen Erkenntnißkräfte von ie her ausgedunstet haben. Hieher gehören die alten Fabeln und Mährlein, welche so abgeschmackt sind, daß sie nicht einmal eine innerliche Möglichkeit haben. Da nun alles, was möglich ist, eine metaphysische Wahrheit haben muß §. 90. so ist dasjenige, dem es an dieser Wahrheit fehlt, schlechterdings unmöglich, Nichts, was Ungereimtes und ein Unding §. 21. 30. 65. Also ist, eine iewede Träumerey, was ungereimtes und schlechterdings unmögliches. Und wer sich durch eine Träumerey dergestalt täuschen und hinter das Licht führen läßt, daß er dieselbe für möglich hält, der irrt. Daher müssen wir Menschen uns, in aller unserer Erkenntniß, für allen Träumereyen

aufs sorgfältigste in Acht nehmen, weil wir sonst nicht im Stande sind, den Irrthum zu verhüten. Allein gleichwie uns die Träume im Schlafe überfallen und bezaubern, weil wir im Schlafe nicht aufmerksam genug sind; so können sich die wenigsten Menschen für Träumereyen hüten, weil sie bey ihrer Erkenntniß so unachtsam, so sorglos und nachläßig sind. Unterdessen ist es sehr seltsam, wenn manche Leute so naseweiß sind, und eine iedwede Meinung für eine Träumerey erklären, deren Ordnung, Möglichkeit und Zusammenhang sie nicht sehen wollen oder nicht sehen können. Sie begehen eben den Fehler, als diejenigen, welche sich durch eine Träumerey berücken lassen, weil sie den Mangel der metaphysischen Wahrheit in derselben nicht sehen wollen oder nicht sehen können.

§. 93.

Mit der metaphysischen Wahrheit aller möglichen Dinge ist, ihre Gewißheit, sehr nahe verwandt. Wir müssen nemlich, die Gewißheit der Erkenntniß einer Sache, von der Gewißheit der Sache selbst unterscheiden. Ein anderes ist es: mir oder einem andern denkenden Wesen ist eine Sache gewiß; und ein anderes ist es: die Sache ist an und vor sich selbst gewiß. In der Vernunftlehre wird gezeigt, daß eine gewisse Erkenntniß, oder die Gewißheit der Erkenntniß, in dem Bewußtseyn oder in der klaren Erkenntniß der Wahrheit bestehe. Hier aber verstehen wir, durch die Gewißheit der Sache selbst, die Möglichkeit der klaren Erkenntniß der Wahrheit derselben. In so ferne eine Sache eine Wahrheit hat, und in so ferne es möglich ist, daß diese Wahrheit klar erkannt werde, oder daß irgends ein denkendes Wesen sich derselben bewußt werde, in so ferne ist diese Sache an und vor sich betrachtet gewiß. Wir nennen daher alle Sachen, von denen wir gewiß sind, auch an sich selbst gewiß, weil wir schliessen können: sind wir in der That von einer Sache gewiß, so muß es auch möglich seyn, daß man von ihr gewiß werde, das ist: daß ihre Wahrheit klar erkannt werde, und sie muß also an sich gewiß

wiß seyn. So sagen wir: es sey gewiß, daß ein GOtt würklich sey, daß diese Welt die beste sey u. s. w. Je gröſser die metaphysische Wahrheit einer Sache ist §. 91. und ie klärer sie erkannt werden kan, das ist: ie mehrere und gröſsere Merkmale und Erkenntnißgründe sie hat, desto gröſſer ist ihre Gewißheit; weil aus der Vernunftlehre bekannt ist, daß die Klarheit der Erkenntniß, durch die Menge und Gröſse der Merkmale, zunimt. Es ist demnach klar, daß eine Sache, nur allein durch ihre eigenthümliche Gewißheit, geschickt sey, daß ein denkendes Wesen sie gewiß erkenne, oder sich von ihr überzeuge. Und man kan leicht beweisen, daß alle mögliche Dinge eine Gewißheit haben. Denn alle mögliche Dinge haben eine metaphysische Wahrheit §. 90. Da nun diese in der Ordnung des Mannigfaltigen besteht §. 91. so hat, die metaphysische Wahrheit einer iedweden Sache, viele Bestimmungen, wohin nicht nur die zusammengeordneten mannigfaltigen Stücke gehören, sondern auch die Regeln, nach welchen sie zusammengeordnet sind. Alle Bestimmungen sind Merkmale, wodurch die Dinge von einander unterschieden werden können §. 49. Folglich kan die metaphysische Wahrheit einer iedweden möglichen Sache, nebst allen ihren Bestimmungen, vorgestelt werden, weil alles, was möglich ist, vorgestelt werden kan §. 23. Da nun diese Bestimmungen ihre Merkmale sind, wodurch sie von andern unterschieden ist; so kan sie nebst ihrem Unterschiede vorgestelt werden. Die Vorstellung einer Sache mit ihrem Unterschiede ist, eine klare Vorstellung. Es kan demnach die Wahrheit aller möglichen Dinge klar vorgestelt werden, und alle mögliche Dinge sind demnach gewiß. Es ist ungereimt, eine mögliche Sache an und vor sich selbst ungewiß, zweifelhaft, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich zu nennen. Alle Arten der Ungewißheit sind Fehler unserer Erkenntniß, die in der Sache selbst nicht angetroffen werden. Man hüte sich zu glauben, als hätten wir hier die allgemeinen Zweifeler widerlegt. Es ist nichts weniger, als dieses, geschehen. Ein Zweifler behauptet, daß der

menschliche Verstand unvermögend sey, irgends eine Sache mit Gewißheit zu erkennen. Er leugnet also die Gewißheit der Erkenntniß der Sachen, aber er leugnet die Gewißheit der Sachen selbst nicht, wenigstens läßt er sich auf diese Untersuchung gar nicht ein. Und was würde es uns Menschen helfen, wenn auch alle mögliche Sachen gewiß sind, wenn unser Verstand unvermögend wäre, irgends eine gewisse und überzeugende Erkenntniß von einer Sache zu erlangen.

* *

Der siebende Abschnitt
Von der Vollkommenheit aller möglichen Dinge.

§. 94.

Die Untersuchung der Natur der Vollkommenheit überhaupt ist, eine der nützlichsten und brauchbarsten Betrachtungen der Ontologie, weil sie in alle Arten der menschlichen Handlungen und Uebungen einen so grossen Einfluß hat. Dasjenige, was uns in GOtt, in dem ganzen Baue der Welt, und in allen Dingen vergnügen muß, ist die Vollkommenheit. Keine Handlung, kein Geschäfte, keine Unternehmung, kein menschliches Werk ist einer Achtung werth, und einem Menschen anständig, wenn nicht dadurch eine Vollkommenheit erreicht wird. Die Natur der Tugend besteht in dem Bestreben nach der Vollkommenheit, und alle Glückseeligkeit besteht in der Vollkommenheit. Alles Verderben entsteht aus der Unvollkommenheit, und die Unglückseeligkeit der Menschen rührt daher, daß sie sich unrichtige Begriffe von der Vollkommenheit machen. Es verlohnt sich daher wohl der Mühe, den Begrif der Vollkommenheit überhaupt recht zu untersuchen, damit man, durch Hülfe desselben, in den Stand gesetzt werde, iedesmal zu erkennen, worin die wahre Vollkommenheit einer Sache bestehe. Da nun die Vollkommenheit in der Zusammenstimmung vieler Dinge zu Einer Realität besteht, so wollen wir erst erklären, was man durch diese Zusammen-

menſtimmung verſtehe. Nemlich viele Dinge ſtimmen zuſammen, oder es befindet ſich unter ihnen eine Zuſammenſtimmung, wenn ſie zuſammengenommen den hinreichenden Grund von Einem, oder von Einer Sache, ausmachen; oder wenn Etwas die gemeinſchaftliche Folge vieler Sachen iſt, dergeſtalt, daß eine iedwede derſelben von demſelben, als von Einem, einen Grund enthält, und ſie alſo zuſammengenommen den hinreichenden Grund deſſelben ausmachen. Man kan ſich dieſen Begrif erläutern durch das Beyſpiel eines Collegiums, in welchem, durch die Mehrheit der Stimmen etwas beſchloſſen werden ſoll. Die Zuſammenſtimmung der Mitglieder deſſelben beſteht darin, wenn ein ieder ſagt: er wolle eben das, wozu der erſte geſtimt hat. Und wenn ſie alle oder die mehrſten dieſes ſagen, ſo wird die Sache beſchloſſen, indem ſie dadurch ihren hinreichenden Grund bekomt. So ſtimmen alle Räder und alle übrige Theile einer Uhr zuſammen, weil ſie zuſammengenommen den hinreichenden Grund des Herumdrehens des Zeigers enthalten. Die Vollkommenheit beſteht nun, in der Zuſammenſtimmung vieler Dinge zu Einer Realität. Wenn daher das Mannigfaltige in einer Sache, oder die verſchiedenen Beſtimmungen derſelben, den hinreichenden Grund von Einer Realität enthalten, ſo beſitzt die Sache eine Vollkommenheit. Manche erklären die Vollkommenheit, durch die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in einer Sache zu ihrem Zwecke. Allein ob wir gleich dieſe Zuſammenſtimmung zum Zweck für eine Vollkommenheit halten, und wir auch daher die Beyſpiele nehmen wollen; ſo behaupten wir doch, daß nicht eine iedwede Vollkommenheit, in der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zum Zweck, beſtehe, weil nicht alle Dinge einen Zweck haben. Unten werden wir ſehen, daß nur würkliche Dinge einen Zweck haben können. Da nun auch Dinge eine Vollkommenheit haben, die bloß möglich ſind; ſo müſſen wir den Begrif der Vollkommenheit allgemeiner machen, und dieſelbe durch die Zuſammenſtimmung zu Einer Realität erklären.

Viele Verneinungen können auch den hinreichenden Grund von einer Verneinung enthalten, oder zu Einer Verneinung zusammenstimmen; allein das ist keine Vollkommenheit, wie unten bewiesen werden wird. Wir halten also nicht eine iedwede Zusammenstimmung des Mannigfaltigen für eine Vollkommenheit, sondern nur die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einer Realität. Die Vollkommenheit der Uhr besteht unleugbar darin, wenn alles in derselben zusammengenommen den hinreichenden Grund von dem Herumdrehen des Zeigers, als worin der Zweck der Uhr besteht, enthält. Die Vollkommenheit eines Staats besteht darin, wenn in demselben hinlängliche Anstalten angetroffen werden, die Zwecke desselben zu erhalten. Und worin besteht die Vollkommenheit des Menschen anders, als in seiner Uebereinstimmung mit seinen Zwecken? Und so kan man, durch unendlich viele dergleichen Beyspiele, die Richtigkeit dieser Erklärung darthun. Viele verstehen durch die Vollkommenheit einer Sache, wenn ihr nichts mehr fehlt, und in diesem Verstande kan nur GOtt vollkommen seyn. Allein wer wird dieses Wort, in einer so strengen Bedeutung, nehmen? Bey einer iedweden Vollkommenheit müssen wir dreyerley von einander unterscheiden: erstlich die mannigfaltigen und vielen Dinge, welche den hinreichenden Grund von Einer Realität enthalten, und das sind die **zusammenstimmenden Dinge**, welche auch zugleich Theile und Bestimmungen einer Sache seyn können, z. E. die Theile einer Uhr, die verschiedenen Handlungen des Menschen u. s. w. Zum andern die Zusammenstimmung selbst, und das ist die Vollkommenheit. Und zum dritten: die Eine Realität, zu welcher die zusammenstimmenden Dinge zusammenstimmen, und die wollen wir den **Bestimmungsgrund der Vollkommenheit** nennen. Gleichwie die Sonnenstralen, die auf einen Brenspiegel fallen, durch denselben so gebeugt werden, daß sie in einen Punct zusammenfliessen, welchen man den Brenpunct zu nennen pflegt: also fliessen die zusammenstimmenden Dinge

in

in dem Bestimmungsgrunde der Vollkommenheit zusammen, und man nennt ihn daher den Brenpunct der Vollkommenheit. Ein ieder Zweck eines Dings ist, ein Bestimmungsgrund seiner Vollkommenheit.

§. 95.

Durch die Unvollkommenheit eines Dinges versteht man manchmal, wenn ihm etwas fehlt, und man nennt alle Dinge unvollkommen, die so zu reden noch nicht völlig aufgeführt und zu Stande gebracht worden. Und in diesem Verstande nennen wir alles unvollkommen, in so fern es nicht seine höchste Vollkommenheit hat, oder in so ferne es nicht den Grad der Vollkommenheit hat, den es haben und bekommen soll. Allein man nennt auch eine Sache unvollkommen, wenn ihr eine kleinere Vollkommenheit fehlt. Folglich muß man dem Worte eine weitere Bedeutung geben, und durch eine **Unvollkommenheit** das Gegentheil der Vollkommenheit verstehen; oder dasjenige, was der Vollkommenheit entgegen gesetzt ist; oder den Mangel der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einer Realität. Z. E. wenn eine Sache nicht mit ihren Zwecken zusammenstimt, so wird sie unvollkommen genannt. Eine Uhr ist unvollkommen, wenn sie die Zeit nicht ordentlich und richtig zeigt; ein Staat ist unvollkommen, wenn er seine Zwecke nicht erreicht, wenn man in demselben keine Ruhe und Sicherheit haben kan u. s. w. Nun kan die Vollkommenheit, auf eine zweyfache Art, fehlen. Einmal, wenn unter den mannigfaltigen Dingen einige den Grund von einer Realität, und einige keinen Grund von derselben enthalten; und zum andern wenn einige den Grund einer Realität, und einige den Grund von dem Gegentheil derselben Realität enthalten. Wie in einem Collegium die Einmüthigkeit im Stimmen wegfält, erstlich, wenn einige Mitglieder stimmen, daß Etwas geschehen soll, und einige ihre Stimme gar nicht geben wollen. Alsdenn widersprechen die letztern nicht, sondern sie begeben sich bloß ihrer Stimme. Wenn aber zum andern einige zum Gegentheil stimmen, und sagen,

daß dasselbe nicht geschehen solle, wozu die übrigen stimmen, so ist ein Widerspruch, eine Uneinigkeit und Mißhelligkeit unter den Mitgliedern. Eben so ist auch, die Unvollkommenheit, von doppelter Art. Die eine besteht in einem blossen Mangel der Zusammenstimmung vieler Dinge, wenn einige derselben den Grund von Einer Realität und einige keinen Grund derselben enthalten, doch so, daß die letztern nicht den Grund von dem Gegentheil derselben Realität enthalten. Die andere besteht in einer Uneinigkeit, in einem Streite, und in einem Widerspruche, wenn einige unter mehrern Dingen den Grund von einer Realität, und die übrigen den Grund vom Gegentheil derselben Realität enthalten. In der ersten Unvollkommenheit ist manches, was zu der Realität nichts beyträgt, aber dieselbe auch nicht hindert; in der andern aber ist manches, welches die Realität nicht befördert, sondern vielmehr hindert. Es ist wahr, man kan sagen, daß diese beyden Unvollkommenheiten allemal beysammen sind, und daß keine ohne die andere seyn könne; allein man kan sie doch in Gedanken von einander unterscheiden, und es gibt viele Fälle, da wir Menschen nur die erste, nicht aber zugleich die andere Unvollkommenheit, durch die Erfahrung gewahr werden können. Z. E. wenn ein Mensch eine bloß speculativische Wahrheit bloß speculativisch erkennt, so befördert sie seine Glückseeligkeit nicht, sie hindert sie aber auch nicht. Wenn er aber einen kräftigen Irrthum hegt, so hindert er seine Glückseeligkeit. Wenn an einer Uhr ein unnützer Zierrath ist, so befördert und hindert dieses den Zweck der Uhr nicht, wenn aber die Feder oder ein Rad nichts taugt, so wird der Zweck der Uhr gehindert. Folglich ist es gut, wenn man, um die Unvollkommenheit in besondern Fällen recht kennen zu lernen, den Unterscheid dieser Begriffe wohl merkt.

§. 96.

In einer iedweden Vollkommenheit ist allemal auch eine Ordnung anzutreffen. Denn da in allen möglichen Dingen eine Ordnung §. 87. und metaphysische Wahrheit, wel-

welche gleichfals in einer Ordnung besteht §. 91. angetroffen wird §. 90. so würde eine Vollkommenheit, in welcher gar keine Ordnung ist, etwas unmögliches seyn, welches keine metaphysische Wahrheit hätte. Es ist demnach ungereimt, eine Vollkommenheit ohne Ordnung zu denken. Es ist wahr, man kan, wenn man von den Realitäten eines Dinges abstrahirt, unter den Verneinungen desselben eine Ordnung gedenken, z. E. ein Mensch kan unter seinen Sünden eine Ordnung beobachten. Allein wenn wir werden dargethan haben, daß ein iedwedes mögliches Ding eine Vollkommenheit habe, so ist auch zugleich klar, daß es schlechterdings unmöglich sey, daß eine Ordnung ohne Vollkommenheit möglich oder würklich seyn könne. Vollkommenheit und Ordnung sind demnach immer beysammen, ob gleich nicht eine iedwede Ordnung diejenige Vollkommenheit und den Grad derselben hat, als erfodert wird. Folglich, da in einer iedweden Ordnung gemeinschaftliche Regeln da sind, nach welchen das Mannigfaltige zusammengeordnet wird, §. 86. und in einer iedweden Vollkommenheit Ordnung ist; so sind auch in einer iedweden Vollkommenheit gemeinschaftliche Regeln, nach denen die zusammenstimmenden Dinge einander zugeordnet sind, und das werden die **Regeln der Vollkommenheit** genannt. Es erhellet dieses auch daraus, weil ein iedweder Bestimmungsgrund eine Regel oder mehrere Regeln verursacht §. 80. Da nun in der Vollkommenheit ein Bestimmungsgrund ist, dem die zusammenstimmenden Dinge gemäß sind §. 94. 78. so sind auch, in einer iedweden Vollkommenheit, gemeinschaftliche Regeln. Wer demnach eine Vollkommenheit recht einsehen, verstehen und erklären will, der muß den Bestimmungsgrund und die Regeln der Vollkommenheit erkennen und verstehen. So lange dieser Grund und diese Regeln unbekannt sind, so lange kan man die Vollkommenheit gar nicht erkennen, noch vielweniger auf eine gehörige und deutliche Art. Wer kan von der Vollkommenheit einer Uhr urtheilen, wenn er den Zweck der Uhr nicht weiß? Die Regeln der Moral sind die

Regeln der moralischen Vollkommenheit des Menschen, und iedermann weiß, daß sie allein uns in den Stand setzen, uns von dieser Vollkommenheit einen rechten Begrif zu machen.

§. 97.

Die Vollkommenheit ist überhaupt verschiedener Grade fähig, und es müssen dieselben nach folgenden Regeln beurtheilt werden. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Dinge zu einer Realität zusammenstimmen, desto grösser ist die Vollkommenheit. Zwey zusammenstimmende Dinge machen schon eine Vollkommenheit, und sie muß also um so viel grösser seyn, ie mehrere und mannigfaltigere Dinge oder Bestimmungen in Einem Dinge mit einander zusammenstimmen. Je mehr Instrumente in einer Music zusammenstimmen, desto vollkommener kan das Concert seyn. Ein Mensch kan seine Vollkommenheit gewaltig vermehren, wenn er sehr viele verschiedene Handlungen verrichtet. Ein Faullenzer, der wenig thut, erlangt eben deswegen eine sehr kleine Vollkommenheit. 2) Je grösser und wichtiger die Dinge oder Bestimmungen sind, welche zusammenstimmen, desto grösser ist die Vollkommenheit. Zusammenstimmende Kleinigkeiten machen auch eine Vollkommenheit, allein kan dieselbe wohl so groß seyn, als wenn grosse und wichtige Sachen zusammenstimmen? Ein Mensch, der sich beständig mit lauter Kleinigkeiten beschäftiget, ist lange nicht so vollkommen, als der sich mit grossen und wichtigen Sachen beschäftiget. 3) Je mehrere Bestimmungsgründe in einer Vollkommenheit angetroffen werden, oder, welches einerley ist, ie mehrere Regeln der Vollkommenheit da sind, desto grösser ist die Vollkommenheit. Denn eine iedwede Zusammenstimmung zu einem Bestimmungsgrunde ist eine Vollkommenheit. Wo also mehrere Bestimmungsgründe der Vollkommenheit angetroffen werden, da sind mehrere Zusammenstimmungen, und also mehrere Vollkommenheiten, welche zusammengenommen eine grössere Vollkommenheit ausmachen, als eine allein genommen. Wenn eine Uhr so eingerichtet ist, daß

sie

sie Stunden und Minuten zugleich anzeigt, so ist sie vollkommener, als wenn sie nur die Stunden anzeigt, weil sie alsdenn zwey Bestimmungsgründe hat. Jederman gibt zu, daß eine Sache vollkommener ist, wenn sie zu mehrern Zwecken eingerichtet, als wenn sie nur zu Einem eingerichtet ist. Daher vermehrt ein Mensch auch seine Vollkommenheit, wenn er viele Gesetze beobachtet. Die Menge der Regeln ist der Grösse der Vollkommenheit nicht zuwider, sondern vermehrt dieselbe vielmehr. Hierauf beruhet, die Eintheilung der Vollkommenheit, in eine einfache und zusammengesetzte. **Eine einfache Vollkommenheit** hat nur einen einzigen Bestimmungsgrund, oder nur eine einzige Regel der Vollkommenheit. **Eine zusammengesetzte Vollkommenheit** aber hat mehrere Bestimmungsgründe, und mehrere Regeln. Wenn eine Uhr nur die Stunden anzeigt, so hat sie in dieser Absicht nur eine einfache Vollkommenheit, sie hat aber eine zusammengesetzte, wenn sie zugleich die Minuten anzeigt. Je zusammengesetzter also die Vollkommenheit ist, desto grösser ist sie. 4) Je grösser der Bestimmungsgrund der Vollkommenheit, oder ie grösser die Regel derselben ist, desto grösser ist sie; weil ein grosser Grund so gut ist, als viele kleinere zusammengenommen. Jederman weiß, daß diejenige Vollkommenheit des Menschen, deren Bestimmungsgrund die ewige Seeligkeit ist, eine grössere Vollkommenheit ist, als diejenige, deren Bestimmungsgrund die zeitliche Wohlfarth ist; und iederman gibt auch zu, daß die ewige Wohlfarth viel grösser ist, als die zeitliche. Daher entsteht eine grössere Vollkommenheit, wenn man den grössern Zwecken gemäß handelt, als wenn man die kleinern zu erreichen sucht. 5) Je öfter und mehr das Mannigfaltige zusammenstimt, oder ie öfter und in einem ie höhern Grade die Regeln der Vollkommenheit beobachtet werden, desto grösser ist die Vollkommenheit: weil die Vollkommenheit eben in der Beobachtung ihrer Regeln besteht. Daher wird auch ein Mensch um so viel vollkommener, ie öfter und genauer er die Gesetze beobachtet. Nunmehr können im Gegentheil

gentheil die Grade der Unvollkommenheit überhaupt leicht bestimt werden: denn ie grösser die Vollkommenheit ist, welche in einem Dinge fehlt, desto grösser ist die Unvollkommenheit desselben; ie kleiner aber jene ist, desto kleiner ist auch diese. Folglich ie mehrere und grössere mannigfaltige Dinge nicht zusammenstimmen, zu ie mehrern und grössern Realitäten sie nicht zusammenstimmen, und ie seltener und in einem ie kleinern Grade sie zusammenstimmen, desto grösser ist die Unvollkommenheit. Diese Untersuchung, der verschiedenen Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, ist ungemein nöthig und nützlich. Es ist noch lange nicht genung, wenn wir Vollkommenheiten suchen und Unvollkommenheiten vermeiden; sondern wir müssen auch die grössere Vollkommenheit allemal der kleinern vorziehen, und die grössern Unvollkommenheiten mehr vermeiden, als die kleinern. Könnten wir dieses wohl thun, wenn wir gar keinen Begrif, von den verschiedenen Graden der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, hätten?

§. 98.

Die Vollkommenheit eines Dinges besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, so in ihm angetroffen wird, zu Einer Realität §. 94. Da nun das Mannigfaltige eines Dinges in seinen Bestimmungen besteht §. 46. so besteht die Vollkommenheit eines Dinges, in der Zusammenstimmung seiner Bestimmungen zu Einer Realität. So vielerley Bestimmungen also ein Ding hat, so vielerley Vollkommenheiten können gedacht werden. Es gibt demnach eine äusserliche, und eine innerliche **Vollkommenheit.** Jene ist die Zusammenstimmung der Verhältnisse, und diese die Zusammenstimmung der innerlichen Bestimmungen §. 49. Reichthum und Ehre werden äusserliche Vollkommenheiten des Menschen genannt, weil sie Verhältnisse desselben sind. Tugend und Gelehrsamkeit aber sind innerliche Vollkommenheiten, weil sie innerliche Bestimmungen des Menschen sind. Die innerliche Vollkommenheit ist entweder eine **wesentliche**, oder **ausserwesentliche Vollkommenheit.** Jene

ist

ist die Zusammenstimmung der wesentlichen Stücke, und diese die Zusammenstimmung der Folgen des Wesens, der Eigenschaften und auch der zufälligen Beschaffenheiten §. 55. Z. E. Gesunde Vernunft, Gelehrsamkeit, Witz sind ausserwesentliche Vollkommenheiten des Menschen. Eben so kan man alle Unvollkommenheiten eines Dinges in äusserliche und innerliche, und diese wiederum in wesentliche und ausserwesentliche eintheilen. Die wesentliche Vollkommenheit wird auch die metaphysische genannt, und es ist leicht zu erweisen, daß alle mögliche Dinge diese Vollkommenheit haben. Denn alle mögliche Dinge haben wesentliche Stücke §. 66. welche zusammengenommen den hinreichenden Grund von dem Wesen, und von allen Eigenschaften enthalten §. 57. 51. 54. Folglich stimmen, die wesentlichen Stücke in einem iedweden möglichen Dinge, zusammen zum Wesen und zu den Eigenschaften, und es ist unstreitig eine Realität, daß ein Ding ein Wesen und Eigenschaften hat §. 94. und folglich haben alle mögliche Dinge eine wesentliche Vollkommenheit. Es ist demnach kein Ding möglich, welches gar keine Vollkommenheit haben solte, ob wir gleich zugeben, daß die wesentliche Vollkommenheit nicht die einzige Vollkommenheit sey, die einem möglichen Dinge zukomt. Genung, daß erwiesen worden, daß ein iedwedes mögliches Ding eine Vollkommenheit habe. Folglich ist ein iedwedes mögliches Ding vollkommen, weil man alles vollkommen nennt, in so ferne es eine Vollkommenheit hat.

§. 99.

Mit dem Begriffe von der Vollkommenheit ist, der Begrif von dem Guten, aufs genaueste verwandt. Wir nennen nemlich alles dasjenige **gut**, was dergestalt beschaffen ist, daß, wenn es angenommen wird, auch allemal eine Vollkommenheit zugleich angenommen werden muß. Oder ein iedwedes Ding ist gut, in so ferne es selbst vollkommen ist, und mit Vollkommenheiten verknüpft ist, indem es entweder der Grund einer Vollkommenheit, oder die Folge derselben, oder beydes zugleich ist. Wir nennen das Leben ein Gut, weil

es

es eine Vollkommenheit des Menschen ist, und ein Grund vieler Vollkommenheiten. GOtt wird gut genannt, weil er ein vollkommenes Wesen ist, und die Quelle der Vollkommenheiten. Eine tugendhafte Handlung ist eine gute Handlung, weil sie eine Vollkommenheit ist und verursacht. Kurz, die **Güte einer Sache** besteht in der Vollkommenheit, welche in ihr befindlich ist, und welche auf irgends eine Art mit ihr verbunden ist. Man nennt daher alle Creaturen gut, in so ferne sie Würkungen GOttes sind. So viel Arten der Vollkommenheiten es demnach gibt, so viel Arten des Guten gibt es auch. Es gibt äusserliche und innerliche Güter, und eine Sache kan äusserlich und innerlich gut genannt werden. Und eine Sache ist **wesentlich** oder **metaphysisch gut**, in so ferne sie eine wesentliche Vollkommenheit hat §. 98. Da nun alle mögliche Dinge eine wesentliche Vollkommenheit haben §. 98. so sind alle mögliche Dinge wesentlich gut. Was gar nicht gut ist, das ist was schlechterdings unmögliches. Und es ist demnach ein falscher Gedanke, wenn man einer Sache, einer Sünde, dem Teufel, oder irgends einem andern Dinge gar keine Güte zuschreiben wolte. Je grösser die Vollkommenheit einer Sache ist, desto besser ist sie oder ein desto grösseres Gut ist sie; je kleiner ihre Vollkommenheit aber ist, desto weniger gut oder ein desto kleineres Gut ist sie. **Das Beste** muß also die gröste Vollkommenheit haben.

§. 100.

Was nicht gut ist, das wird **böse** genannt. Oder böse ist alles dasjenige, was unvollkommen ist in so ferne es unvollkommen ist, und in so ferne es mit Unvollkommenheiten verknüpft ist, es sey nun, daß es ein Grund von Unvollkommenheiten, oder eine Folge derselben, oder beydes zugleich ist. Oder mit welchem allemal eine Unvollkommenheit zugleich gesetzt und angenommen wird, entweder in ihm selbst, oder in andern Dingen, das ist böse. So nennen wir die Menschen böse, in so ferne sie sündigen, Sünde aber ist eine Unvollkommenheit. Daher werden auch die sündhaften

Hand-

Handlungen böse Handlungen genannt, weil sie Unvollkommenheiten des Menschen sind, aus Unvollkommenheiten entstehen, und Unvollkommenheiten verursachen. Krankheiten sind böse Zufälle, sie sind aber auch Unvollkommenheiten des Menschen. Je grösser die Unvollkommenheit einer Sache ist, oder ie mehrere und grössere Unvollkommenheiten mit ihr vergesellschaftet sind, eine desto schlimmere Sache ist sie; ie kleiner aber ihre Unvollkommenheit ist, desto weniger schlim ist sie. Das Schlimste ist also dasjenige, was im höchsten Grade unvollkommen ist. Da wir nun erwiesen haben, daß alle mögliche Dinge eine wesentliche Güte haben §. 99. so muß man keine Sache sich so schlim vorstellen, als wenn sie gar keine Güte mehr hätte. Die allerschlimsten Dinge, wenn sie möglich und würklich seyn sollen, müssen noch gut seyn. Ja es ist keine Unvollkommenheit, ohne Vollkommenheit, möglich oder würklich. Alles was möglich ist, muß eine Vollkommenheit haben §. 98. Und also haben alle mögliche Unvollkommenheiten ihre Vollkommenheit, ohne welche sie weder möglich noch würklich seyn könnten. Diese Betrachtung wird uns sehr viel nützen, wenn wir das Böse in der Welt mit den Eigenschaften GOttes vergleichen wollen. Man kan sagen, daß es ein Zeichen einer finstern, mürrischen und gehäßigen Gemüthsart sey, wenn mancher Mensch bey bösen Dingen sich gar nichts Gutes mehr vorstelt, und wenn er glaubt, daß manche Dinge, als die Sünde und der Teufel, so böse sind, daß in denselben gar nichts Guts mehr angetroffen werde. Solche Leute machen es wie die Zornigen, welche ihre Feinde sich bloß von der schlimmen Seite vorstellen.

§. 101.

Zum Beschluß des ersten Capitels der Ontologie, wollen wir noch eine Vergleichung der vornehmsten Begriffe anstellen, die wir bisher gehabt haben. Nemlich in allen möglichen Dingen ist eine Vielheit, eine Menge mannigfaltiger Bestimmungen. Nach dem man sich nun diese Vielheit vorstelt, oder nach dem sie verschiedene Beschaffenheiten hat, nach dem ist sie die Einheit, die Vollkommenheit u. s. w.

Nem-

Nemlich in so ferne die Bestimmungen eines Dinges theils einerley theils verschieden sind, in so ferne schreibt man dem Dinge eine Vielheit und Grösse zu §. 74. 76. In so ferne sie unzertrennlich bey einander sind, in so ferne macht die Vielheit die Einheit des Dinges aus §. 72. In so ferne nicht alle diese Bestimmungen in andern Dingen angetroffen werden, oder in so ferne seine Vielheit von der Vielheit anderer Dinge verschieden ist, in so ferne ist es ein einziges Ding §. 77. In so ferne die vielen Bestimmungen nach einerley Regeln beysammen sind, in so ferne ist die Vielheit eine Ordnung §. 85. In so ferne diese Bestimmungen in einander gegründet sind, in so ferne ist diese Vielheit der allgemeine Zusammenhang in einem Dinge §. 56. In so ferne diese vielen Bestimmungen einander nicht widersprechen, sondern vielmehr in einander gegründet sind, in so ferne ist diese Vielheit die metaphysische Wahrheit §. 89. Und in so ferne endlich diese vielen Bestimmungen zu einer Realität zusammenstimmen, in so ferne ist diese Vielheit die Vollkommenheit des Dinges §. 94. Es würde demnach ein falscher Gedanke seyn, wenn man die Einheit, die Vielheit, die Wahrheit, die Ordnung, die Vollkommenheit eines Dinges sich als Bestimmungen vorstellen wolte, die in demselben ganz von einander abgesondert wären. Nichts weniger als das. Sie sind verschiedene Seiten, von welchen die Vielheit, die in einem iedweden möglichen Dinge angetroffen wird, auf verschiedene Art betrachtet werden kan.

Das andere Capitel,
von
denenjenigen innerlichen Prädicaten der möglichen Dinge, die nicht ganz allgemein sind.

Der erste Abschnitt.
Von dem Nothwendigen und Zufälligen.

§. 102.

Bisher haben wir in der Ontologie von denenjenigen Bestimmungen gehandelt, die allen möglichen Dingen zukommen, und die also ganz allgemein sind. Wir haben den Begrif des Möglichen und des Dinges zum Subject angenommen, und vornemlich lauter solche Sachen abgehandelt, welche Prädicate dieses ganz uneingeschrenkten Subjects, welches alle mögliche Dinge untersich begreift, sind. Was wir bisher in der Ontologie untersucht haben, kan bey allen möglichen Dingen gedacht werden, und wenn sie übrigens uns auch noch so unbekannt seyn solten. Wir sehen also aus der Erfahrung, daß uns die Ontologie in den Stand setzt, von allen möglichen Dingen etwas zu wissen, und bisher ist also die Ontologie eine Wissenschaft aller möglichen Dinge ohne Ausnahme gewesen. Nunmehr aber wollen wir die obersten Classen der möglichen Dinge untersuchen, und solche Prädicate oder Bestimmungen möglicher Dinge in Betrachtung ziehen, welche nicht ganz allgemein sind, sondern nur allen Dingen von einer Classe zukommen. Die erste Eintheilung soll diejenige seyn, vermöge welcher ein iedwedes Ding entweder nothwendig oder zufällig ist.

§. 103.

Da das Gegentheil einer Sache alles dasjenige genannt wird, was ihr entgegengesetzt ist §. 79. so kan man das Nothwendige durch dasjenige erklären, dessen Gegentheil unmöglich ist, oder auf irgends eine Art einen Widerspruch in sich enthält oder verursacht. Wenn ein Ding nicht anders seyn kan als es ist, wenn es Bestimmungen hat und es ist auf irgends eine Art unmöglich, daß es diese Bestimmungen gar nicht haben, oder an deren stat die entgegengesetzten Bestimmungen haben solte, so ist es in so ferne allemal nothwendig. So sagt man, daß GOtt nothwendig da sey, weil es unmöglich ist, daß er gar nicht da seyn, oder anders würklich seyn solte, als er würklich ist. Im Gegentheil sind wir Menschen nicht nothwendig da, weil es möglich ist, daß wir gar nicht vorhanden wären, oder anders, als wir würklich da sind. Gesetzt ein Stein falle von dem Dache eines Hauses herab, desgleichen eine Taube, und die letzte zwar im Schlafe oder durch irgends einen Zufall. Es ist nothwendig, daß der Stein auf die Erde falle, weil es ohne Wunderwerk unmöglich ist, daß er mitten in der Luft solte aufgehalten, oder wieder auf das Dach erhöhet werden. Wenn aber eine Taube fält, so ist es nicht nothwendig, daß sie auf die Erde falle: denn es ist möglich, daß sie sich erholt, die Flügel ausbreitet, und entweder zurück auf das Dach oder anderswohin fliegt Wenn ich auf einem Wege gehe, und es komt gar kein Abweg, so ist es nothwendig, wenn ich nicht queerfeldein rennen, und meine Reise fortsetzen will, daß ich auf diesem Wege bleibe. Wenn aber Abwege kommen, so ist es nicht mehr nothwendig, sondern das Gegentheil ist möglich, denn ich kan einen andern Weg nehmen. So sagt man auch, daß es nothwendig sey, daß man zu einer gewissen Zeit bey iemanden einen Besuch abstatte, weil die Unterlassung desselben der Höflichkeit, oder irgends einer andern Regel widerspricht. So ofte wir demnach einen Widerspruch bemerken, oder zu bemerken uns einbilden, wenn eine Sache nicht das wäre was sie ist, wenn

sie

sie anders bestimt wäre, oder wenn ihr Gegentheil da wäre, so ofte halten wir sie für nothwendig. **Die Nothwendigkeit** ist also diejenige Bestimmung eines Dinges, vermöge welcher sie nothwendig ist. Gleichwie es einen wahren Widerspruch und einen Scheinwiderspruch gibt §. 25. also ist die Nothwendigkeit, die wir einer Sache zuschreiben, entweder eine wahre Nothwendigkeit, wenn das Gegentheil einen wahren Widerspruch enthält und verursacht, oder eine blosse Scheinnothwendigkeit, wenn das Gegentheil nur einen Scheinwiderspruch in sich enthält und verursacht. So geschieht es täglich, daß ein Mensch sich einbildet, es sey nothwendig, daß er dieses oder jenes thue, da es doch nicht ist, und da es gar wohl angienge, daß er es unterliesse.

§. 104.

Das Gegentheil desjenigen, was nothwendig ist, ist unmöglich §. 103. also ist es entweder innerlich oder nur äusserlich unmöglich §. 30. ist das erste, so ist es schlechterdings nothwendig, ist das letzte, so ist es auf eine bedingte Art nothwendig. **Eine Sache ist also schlechterdings, innerlich, und an sich nothwendig**, wenn ihr Gegentheil schlechterdings unmöglich ist; wenn es an und vor sich einen Widerspruch in sich enthält, daß sie nicht sey, oder daß sie anders sey als sie ist. Die Nothwendigkeit einer schlechterdings nothwendigen Sache ist, die **innerliche und unbedingte Nothwendigkeit**. So ist GOtt auf eine schlechterdings nothwendige Art würklich, weil es gar nicht möglich ist, daß er nicht würklich sey. Es ist schlechterdings nothwendig, daß alles seinen Grund habe, daß drey mal Drey Neune sind: denn es ist schlechterdings unmöglich, daß etwas ohne Grund sey, und daß drey mal Drey mehr oder weniger als Neune ausmachen. **Eine Sache aber ist äusserlich und auf eine bedingte Art nothwendig**, wenn ihr Gegentheil nur äusserlich unmöglich ist; oder wenn es zwar an sich und in einigen Verbindungen möglich wäre, daß sie anders wäre als sie ist, wenn es aber in einigen Verbindungen mit andern Dingen ausser ihr unmöglich ist, daß

sie nicht sey, oder daß sie anders sey als sie ist. Das Gegentheil einer äusserlich nothwendigen Sache ist sonst nicht unmöglich, sondern nur in einigen Verknüpfungen mit andern Dingen ausser ihr. Die Nothwendigkeit einer äusserlich nothwendigen Sache ist die äusserliche und bedingte Nothwendigkeit. Wenn ein Mensch ins Wasser fält, und lange drinnen liegt, so ist es äusserlich nothwendig, daß er sterbe. Vor sich betrachtet könnte derselbe Mensch noch länger leben, er könnte auch noch länger leben in andern Umständen. Allein in diesen Umständen ist das Gegentheil des Todes nicht möglich, und also stirbt der Mensch im Wasser nothwendig. Wenn das Gegentheil einer Handlung den Gesetzen widerspricht, so ist es im Zusammenhange mit den Gesetzen unmöglich, und also ist die Handlung äusserlich nothwendig. So sagt man, daß die Regeln der Höflichkeit es nothwendig machen, diesen oder jenen Besuch abzustatten. Man kan, in der Nothwendigkeit, verschiedene Grade gedenken. Denn in ie mehrern und grössern Verbindungen, mit ie grössern und mehrern Sachen ausser einem Dinge, das Gegentheil desselben unmöglich ist, desto grösser ist die bedingte Nothwendigkeit. Z. E. Je mehrern und grössern Gesetzen die Unterlassung einer Handlung zuwider seyn würde, desto nothwendiger ist es, daß man sie verrichte. Eben so hat auch, die innerliche Nothwendigkeit, verschiedene Grade. Denn ie mehrere und grössere innerliche Bestimmungen in einer Sache angetroffen werden, die insgesamt innerlich nothwendig sind, desto grösser ist die innerliche Nothwendigkeit des ganzen Dinges. Ein iedes endliches Ding hat ein Wesen, wesentliche Stücke, und Eigenschaften, die schlechterdings nothwendig sind, wie hernach erwiesen werden wird. Und also hat, ein iedes endliches Ding, eine innerliche Nothwendigkeit. Allein GOttes innerliche Nothwendigkeit ist unendlich vielmal grösser, weil er nicht nur unendlich vielmal mehr innerliche Bestimmungen hat als die endlichen Dinge, sondern eine iedwede ist auch unendlich groß, und zugleich schlechterdings nothwendig.

§. 105.

§. 105.

Was nun nicht nothwendig ist, das ist zufällig. Eine iedwede Sache ist demnach zufällig, deren Gegentheil möglich ist; welche anders seyn kan als sie ist; oder deren Gegentheil keinen Widerspruch in sich enthält oder verursacht. Wenn eine Sache auf eine gewisse Art beschaffen ist, oder gewisse Bestimmungen hat, und es wäre gar wohl möglich, daß sie anders beschaffen wäre, oder daß sie unbestimt wäre, oder andere Bestimmungen hätte, so ist sie in Absicht auf diese Beschaffenheit und Bestimmungen zufällig §. 103. Die Zufälligkeit einer Sache besteht demnach in demjenigen Prädicate derselben, vermöge dessen sie zufällig ist. So sagen wir, daß wir Menschen zufällige Dinge sind, weil es möglich ist, daß wir entweder gar nicht würklich wären, oder auf eine andere Art, als wir in der That vorhanden sind. Wenn ein Mensch ins Fallen komt, so stellen wir uns vor, daß es zufällig sey, wenn er würklich zu Boden fält, weil es möglich ist, daß er sich mitten im Fallen noch aufrecht erhalten kan. Doch wir haben schon in dem 103. Absatze Beyspiele genung angeführt, welche den Begrif der Zufälligkeit zugleich erläutern. Und wir wollen iezo nur noch zweyerley anmerken. Einmal muß man die Zufälligkeit nicht, mit einem blinden Ohngefehr, verwechseln. Es gibt sogar manche Weltweise, die sich einbilden, alles was zufällig ist, müsse so beschaffen seyn, wie in unserer Erkenntniß das Würfelspiel zu seyn scheint. Wenn ich Würfel in die Hand nehme, und werffe zwanzig Augen, so erkenne ich, daß ich drey, sechs, zehn u. s. w. Augen hätte werffen können, und ich werde nicht den geringsten hinreichenden Grund gewahr, warum ich eben zwanzig Augen geworfen habe. Daher bilden sich manche ein, daß die wahre Zufälligkeit eben darin bestehe, wenn eine Sache ohne hinreichenden Grund ist, und sie glauben also, daß die Begebenheiten der Welt aufhörten zufällig zu seyn, so bald man einen allgemeinen Zusammenhang in der Welt annimt, und glaubt, daß alles in der Welt seinen hinreichenden

Grund habe. Allein, wer sich von dem Satze des zureichenden Grundes überzeugt hat, der sieht, wie abgeschmackt dieser Begrif von der Zufälligkeit sey. Wenn etwas gleich einen zureichenden Grund hat, so bleibt es doch zufällig, wenn es nur möglich ist, daß dieser Grund nicht würklich sey, oder daß er anders beschaffen sey, als er würklich ist. Zum andern ist zwar vor sich klar, daß dasjenige, was zufällig ist, in eben der Absicht nicht nothwendig sey, und daß also alles entweder nothwendig oder zufällig sey §. 103. Allein, in verschiedener Absicht, kan eine Sache nothwendig und zufällig zu gleicher Zeit seyn. Wir werden bald sehen, daß die Eigenschaften einer Sache nothwendig, und die zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse zufällig sind. GOtt hat also eine Nothwendigkeit in Absicht auf seine Eigenschaften, aber zugleich eine Zufälligkeit in Absicht auf seine Verhältnisse. Wir Menschen sind nothwendig was unser Wesen, unsere wesentliche Stücke und Eigenschaften betrift, wir sind aber zufällig, was unsere Würklichkeit betrift.

§. 106.

Das Gegentheil des Zufälligen ist möglich §. 105. also ist es entweder schlechterdings, oder zugleich äusserlich möglich §. 29. Ist das erste, so ist es **innerlich, schlechterdings, an sich, und auf eine unbedingte Art zufällig**; ist das andere, so ist es **äusserlich und auf eine bedingte Art zufällig.** Was schlechterdings zufällig ist, das ist so beschaffen, daß es an und vor sich betrachtet anders seyn kan, als es ist; oder daß ausser allen Verbindungen mit andern Dingen ausser ihm erkannt werden kan, daß sein Gegentheil möglich sey. Die Zufälligkeit einer schlechterdings zufälligen Sache heißt die **innerliche und unbedingte Zufälligkeit.** Z. E. das Leben der menschlichen Seele ist an sich zufällig, und hat eine innerliche Zufälligkeit, weil sein Gegentheil, oder der Tod der Seele, in ihr vor sich betrachtet möglich ist. Die ganze Welt hat eine innerliche Zufälligkeit, weil es in der Welt vor sich betrachtet

tet keinen Widerspruch verursacht, wenn man sagt, sie sey nicht würklich. Eine Sache aber ist auch äusserlich zufällig, wenn ihr Gegentheil nicht nur an und vor sich selbst möglich ist, sondern wenn es auch in Verbindungen mit andern Dingen ausser ihr möglich ist. Die Zufälligkeit einer äusserlich zufälligen Sache heißt die **äusserliche** und **bedingte Zufälligkeit**. Das Leben des Menschen ist nicht nur eine an sich zufällige Sache, sondern es ist auch äusserlich zufällig, weil der Mensch im Wasser, Feuer, durch einen Donnerschlag, und in unendlich vielen Verbindungen sterben kan, und weil demnach das Gegentheil des Lebens des Menschen, nemlich der Tod, nicht nur an sich, sondern auch in Verbindung des Menschen mit andern Dingen ausser sich möglich ist. Eine Sache kan immer zufälliger seyn, als die andere. Denn ie mehrere und grössere innerliche Bestimmungen eine Sache hat, deren Gegentheile möglich sind, desto grösser ist die innerliche Zufälligkeit. Z. E. mit drey Würfeln zehn Augen zu werfen, ist nicht so sehr zufällig, als zehn Augen mit sechs Würfeln zu werfen: denn mit sechs Würfeln können mehr andere Würfe erfolgen, als mit dreyen. In ie mehrern und grössern Verknüpfungen mit andern Dingen das Gegentheil einer Sache möglich ist, desto grösser ist die äusserliche Zufälligkeit. Das Leben des ganzen Menschen ist bedingter Weise viel zufälliger, als das Leben der Seele. Denn es sind sehr viele Verbindungen der Dinge möglich, in welchen der Mensch sterben kan, er kan ersaufen, verbrennen, ersticken, erwürgt werden u. s. w. Die Seele aber kan nur in Einem Zusammenhange sterben, nemlich wenn GOtt sie tödten will. Kurz, ie grösser die innerliche, oder auch zugleich die äusserliche Möglichkeit des Gegentheils einer Sache ist §. 29. desto grösser ist die innerliche, oder auch zugleich die äusserliche Zufälligkeit derselben Sache.

§. 107.

Damit wir, die wichtigen Begriffe von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, recht fassen mögen, so wollen wir

daraus folgende Wahrheiten herleiten. 1) **Was schlechterdings nothwendig ist, das kan auf keinerley Weise zufällig seyn**, weder innerlich noch äusserlich. Denn was schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil ist schlechterdings unmöglich §. 103. dieses Gegentheil ist demnach nichts, und ist weder innerlich noch äusserlich möglich §. 21. 29. 24. n. 2. Ist es innerlich nicht möglich, so kan das schlechterdings nothwendige keine innerliche Zufälligkeit haben, und ist das Gegentheil äusserlich nicht möglich, so kan das schlechterdings nothwendige keine äusserliche Zufälligkeit haben §. 106. Da es nun aber bloß diese beyden Arten der Zufälligkeit gibt, so kan das schlechterdings Nothwendige gar keine Zufälligkeit haben, und es würde demnach ungereimt zu sagen seyn, daß eine schlechterdings nothwendige Sache irgends auf eine Art zufällig sey. Durch die innerliche Nothwendigkeit wird demnach, die Zufälligkeit, ganz aufgehoben. Es ist wahr, eine Sache kan, neben der innerlichen Nothwendigkeit, auch in anderer Absicht eine Zufälligkeit besitzen; allein in so ferne eine Sache schlechterdings nothwendig ist, in so ferne kan sie unmöglich irgends eine Zufälligkeit haben. Es ist demnach klar, daß die Fatalisten, welche ein unwidertreibliches Schicksal in dieser Welt behaupten, mit Recht annehmen können, daß, wenn man ihnen ihren Irrthum zugesteht, daß nemlich alles in der Welt schlechterdings nothwendig sey, daß, sage ich, alle Zufälligkeit der Begebenheiten in der Welt, und alle Freyheit der menschlichen Handlungen wegfalle. 2) **Was irgends auf eine Weise zufällig ist, entweder innerlich oder zugleich äusserlich, das kan unmöglich schlechterdings nothwendig seyn.** Denn was irgends auf eine Weise zufällig ist, dessen Gegentheil ist wenigstens innerlich möglich §. 106. Was innerlich möglich ist, kan nicht innerlich unmöglich seyn §. 29. 30. 23. Was also zufällig ist, dessen Gegentheil kan nicht innerlich unmöglich seyn, und es ist demnach unmöglich, daß das Zufällige schlechterdings nothwendig seyn solte, weil nur dasjenige schlechterdings

noth-

nothwendig ist, dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist §. 104. Die Zufälligkeit und die innerliche Nothwendigkeit sind einander so sehr entgegengesetzt, daß sie unmöglich bey einander in einerley Absicht bestehen können, und wer also die Zufälligkeit einer Sache bewiesen hat, der hat dargethan, daß sie nicht schlechterdings nothwendig sey. 3) **Was äusserlich nothwendig ist, das ist an und vor sich selbst zufällig.** Denn was äusserlich nothwendig ist, dessen Gegentheil ist nicht an sich, sondern nur äusserlich unmöglich §. 104. folglich ist es an und vor sich möglich §. 31. Was also äusserlich nothwendig ist, dessen Gegentheil ist an sich möglich, und das heißt eben so viel als: das äusserlich Nothwendige ist an sich zufällig §. 106. Die äusserliche Nothwendigkeit beruhet auf der innerlichen Zufälligkeit, und setzt sie voraus, ja sie kan ohne derselben nicht stat finden. Es würde eine seltsame Art zu denken seyn, wenn man annehmen wolte, daß eine äusserlich nothwendige Sache auch innerlich nothwendig sey. Dieser Satz ist wohl zu bemerken. Wir werden behaupten, daß alles in der Welt äusserlich nothwendig sey. Darüber machen manche Leute ein gewaltig Geschrey, als wenn dadurch die Zufälligkeit aufgehoben, und ein blindes Schicksal eingeführt würde. Allein es sey nun daß sie zu wenig Scharfsinnigkeit besitzen, oder daß sie aus Zanksucht und Rechthaberey nicht sehen wollen, so ist doch so viel klar, daß sie den gewaltigen Unterscheid nicht einsehen, der sich zwischen der innerlichen und äusserlichen Nothwendigkeit befindet. 4) **Was an und vor sich zufällig ist, das kan äusserlich nothwendig werden, und einige an sich zufällige Sachen sind äusserlich nothwendig.** Der Tod des Menschen ist an sich zufällig, er wird aber doch äusserlich nothwendig, wenn der Mensch ins Wasser fält, und lange Zeit in demselben liegen bleibt. Denn, was an sich zufällig ist, dessen Gegentheil ist an sich möglich §. 106. Was an sich möglich ist, das kan äusserlich unmöglich seyn §. 30. Folglich kan das Gegentheil des innerlich Zufälligen äusserlich unmöglich, und es

kan demnach dasjenige, was an sich zufällig ist, äusserlich nothwendig seyn. Freylich kan keine Sache, in einerley Absicht, äusserlich zufällig und äusserlich nothwendig zugleich seyn §. 104. 106. Allein die innerliche Zufälligkeit kan, mit der äusserlichen Nothwendigkeit, gar wohl bestehen. 5) **Alles was äusserlich zufällig ist, das ist auch an sich zufällig.** Denn sein Gegentheil ist äusserlich möglich §. 106. folglich ist es auch innerlich möglich, weil alles äusserlich mögliche auch innerlich möglich ist §. 31. Dasjenige, dessen Gegentheil innerlich möglich ist, ist an sich zufällig §. 106. Was also äusserlich zufällig ist, das ist auch an sich und innerlich zufällig. Die äusserliche Zufälligkeit ist nichts anders als ein Zusatz zu der innerlichen, und sie kan also ohne derselben nicht stat finden. So bald demnach erhellet, daß eine Sache in einem gewissen Zusammenhange anders seyn könne, als sie ist, so bald ist auch klar, daß sie vor sich betrachtet ebenfals anders seyn könne.

§. 108.

Nunmehr wollen wir, die Begriffe von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, auf die verschiedenen Bestimmungen der möglichen Dinge anwenden, um zu erkennen, welche derselben nothwendig, und welche derselben zufällig sind. Und hieraus wird erhellen, in wie ferne einem Dinge eine Nothwendigkeit oder Zufälligkeit zugeschrieben werden müsse. Vor allen Dingen komt die Möglichkeit einer Sache in Betrachtung, und es kan sehr leicht bewiesen werden, daß sie eine nothwendige Bestimmung sey. Denn dasjenige ist nothwendig, dessen Gegentheil unmöglich ist §. 103. Nun ist das Gegentheil der Möglichkeit die Unmöglichkeit, und folglich was unmögliches §. 79. 23. Also ist die Möglichkeit nothwendig, oder sie ist eine nothwendige Bestimmung eines Dinges. Alle mögliche Dinge sind nothwendig, in ferne sie möglich sind. Wolte man sagen, es sey dem nicht also, so müste es möglich seyn, daß ein mögliches Ding nicht möglich wäre, und kan man was ungereimteres sagen, als daß ein Ding dasjenige nicht sey, was

es

es ist? §. 24. n. 4. Nun haben wir eine zweyfache Möglichkeit von einander unterschieden, die innerliche und die äusserliche §. 29. Die innerliche Möglichkeit ist schlechterdings nothwendig. Denn sie kan, in einem Dinge vor sich betrachtet, vorgestelt werden. Nun ist alle Möglichkeit nothwendig, folglich ist die innerliche Möglichkeit auch nothwendig in einem Dinge vor sich betrachtet; oder das Gegentheil der innerlichen Möglichkeit ist, in einem Dinge vor sich betrachtet, unmöglich, weil es in der innerlichen Unmöglichkeit besteht §. 30. Folglich ist, die innerliche Möglichkeit, eine schlechterdings nothwendige Bestimmung §. 104. Und alle mögliche Dinge haben eine innerliche Nothwendigkeit, in so ferne sie innerlich möglich sind. Da nun, das Wesen einer Sache, in der innerlichen Möglichkeit besteht §. 51. so ist das Wesen aller möglichen Dinge in ihnen schlechterdings nothwendig, oder alle mögliche Dinge sind in Absicht auf ihr Wesen schlechterdings nothwendig, oder es ist schlechterdings unmöglich, daß ein Ding gar kein Wesen oder ein anderes Wesen habe, als es hat. Diesen Satz hat man, von ie her, als wahr angenommen. Wolte man nun, mit einigen neuern Geistern der Verwirrung, das Wesen anders erklären, als in dem vorhergehenden geschehen, und dasselbe in das würkliche und mögliche Wesen eintheilen: so müste man sagen, daß nur das mögliche Wesen schlechterdings nothwendig sey. Und dadurch würde man weiter nichts gewinnen, als daß man die Metaphysik mit einer neuen Eintheilung bereichert, und die Nothwendigkeit eingeführet hätte, viele Sätze mit Einschrenkungen zu versehen, ohne daß dadurch eine neue Wahrheit entdeckt werden würde. Ein schlechter Gewinst! Es ist vor sich klar, daß wir hier nicht von unserm Begriffe reden, durch den wir uns das Wesen vorstellen. Diese Vorstellung ist nicht schlechterdings nothwendig, denn es ist auch möglich, daß wir uns das Wesen nicht vorstellen; sondern es ist hier die Rede von den Wesen der Dinge selbst, die in ihnen befindlich sind, und da behaupten wir, daß die Wesen der

Dinge

Dinge selbst schlechterdings nothwendig sind. Wolte man sagen, daß GOtt allmächtig sey, und einem Dinge ein ander Wesen geben könne; so ist das ein so elender Gedanke, als irgends ein Gedanke seyn kan. In der natürlichen Gottesgelahrheit werden wir zeigen, daß GOtt weder ohnmächtig sey, noch von den Creaturen abhange, wenn wir gleich sagen, daß die Wesen der Dinge schlechterdings nothwendig sind, und daß sich GOtt also weder ein anderes Wesen in ihnen vorstellen, noch ein anderes Wesen ihnen geben könne: denn die Allmacht erstreckt sich nicht auf schlechterdings unmögliche Sachen. Ganz anders verhält es sich, mit der äusserlichen Möglichkeit. Die ist auch nothwendig, aber nur auf eine bedingte Art. Denn wenn eine Sache äusserlich möglich ist, so ist ihr Gegentheil nur in Verbindung mit andern Dingen ausser ihr unmöglich, weil das Gegentheil der äusserlichen Möglichkeit die äusserliche Unmöglichkeit ist §. 29. 30. Folglich ist die äusserliche Möglichkeit äusserlich nothwendig; oder eine äusserlich nothwendige Bestimmung §. 104. Folglich sind, alle äusserlich mögliche Dinge, äusserlich nothwendig. Wenn ein Mensch ins Wasser fält, so ist es äusserlich möglich, daß er sterbe, es ist zugleich äusserlich unmöglich, daß er leben bleibe, und also ist es äusserlich nothwendig, daß er in diesen Umständen sterbe.

§. 109.

Die wesentlichen Stücke und die Eigenschaften sind, in allen möglichen Dingen, eben so nothwendig, als das Wesen. Denn so bald auch nur ein einziges wesentliches Stück, oder eine einzige Eigenschaft, von dem Dinge weggenommen würde, das ist, so bald ihr Gegentheil in dem Dingen angenommen würde §. 79. so bald fält das Wesen weg §. 66. 67. Nun ist das Wesen die innerliche Möglichkeit §. 51. und so bald dieselbe wegfält, entsteht ein innerlicher Widerspruch §. 25. Folglich verursacht, das Gegentheil der wesentlichen Stücke und Eigenschaften, in einem Dinge einen innerlichen Widerspruch; das ist: dieses Gegentheil

theil ist schlechterdings unmöglich §. 30. Dasjenige, dessen Gegentheil schlechterdings unmöglich ist, ist schlechterdings nothwendig §. 104. Folglich sind alle wesentliche Stücke und Eigenschaften aller möglichen Dinge schlechterdings nothwendig. Es ist ungereimt zu gedenken, daß ein Ding keine wesentlichen Stücke und Eigenschaften habe, oder daß es andere wesentliche Stücke und Eigenschaften haben könne, als es in der That hat. Die Vernunft ist ein wesentliches Stück des Menschen, und das Vermögen zu denken eine Eigenschaft. Ist es wohl möglich, einen Menschen zu gedenken, der keine Vernunft und kein Vermögen zu denken haben solte? Es ist also abermals klar, daß alle mögliche Dinge eine innerliche Nothwendigkeit haben, was nemlich ihr Wesen, ihre wesentlichen Stücke und ihre Eigenschaften betrift, und daß es also eine allgemeine innerliche Nothwendigkeit gebe, die allen möglichen Dingen zukomt, sie mögen nun würkliche Dinge oder bloß mögliche Dinge, sie mögen endlich oder unendlich, oder sie mögen beschaffen seyn wie sie wollen.

§. 110.

Ganz anders verhält es sich, mit den zufälligen Beschaffenheiten. Dieselben können nicht schlechterdings nothwendige Bestimmungen seyn, sondern sie sind insgesamt zufällig. Nun könnte es zwar überflüßig zu seyn scheinen, diesen Satz zu erweisen; weil so gar aus den Worten erhellet, daß eine zufällige Beschaffenheit zufällig seyn müsse, indem dieses eben so unleugbar zu seyn scheint, als wenn man behauptet, ein Ding sey ein Ding. Allein wir müssen auf den Begrif sehen, den wir uns von den zufälligen Beschaffenheiten gemacht haben, und nicht auf die Benennung derselben. Wir haben von ihnen noch weiter nichts gesagt, als daß sie solche innerliche Bestimmungen sind, welche nur einen unzureichenden Grund in dem Wesen haben §. 54. und aus diesem Begriffe ist noch nicht klar, daß dergleichen innerliche Bestimmungen zufällig sind. Nun ist in dem 68. Absatze erwiesen worden, daß es dem Wesen eines Dinges

nicht

nicht zuwider sey, folglich daß es innerlich möglich sey §. 51. daß ein Ding zufällige Beschaffenheiten habe, daß es gar keine habe, und daß es andere habe, als es würklich hat. Folglich ist klar, daß, wenn in einem Dinge zufällige Beschaffenheiten sind, es innerlich möglich sey, daß ihr Gegentheil da sey. Dasjenige, dessen Gegentheil innerlich möglich ist, ist innerlich zufällig, §. 106. also sind alle zufällige Beschaffenheiten innerlich zufällige Bestimmungen. Sie können, eine sehr grosse bedingte Nothwendigkeit, haben. Allein es ist unmöglich, daß sie schlechterdings nothwendig seyn solten §. 107. Die Gedanken sind zufällige Beschaffenheiten des Menschen. Es ist aber auch, ihr Gegentheil, in dem Menschen möglich. Es ist an sich möglich, daß der Mensch gar keine Gedanken habe, und es ist auch möglich, daß er andere Gedanken habe. Eine innerliche Bestimmung demnach, die in einem Dinge nicht schlechterdings nothwendig ist, die ist weder das Wesen, noch ein wesentliches Stück, noch eine Eigenschaft desselben, sondern eine zufällige Beschaffenheit. Und eine innerliche Bestimmung, die nicht zufällig in einem Dinge ist, die ist keine zufällige Beschaffenheit desselben, sondern entweder das Wesen, oder ein wesentliches Stück, oder eine Eigenschaft. Wenn man daher fragt z. E. ob die Erbsünde zum Wesen des Menschen gehöre, oder eine bloß zufällige Beschaffenheit des Menschen sey, so komt es auf die Frage an: ob der Mensch ohne Erbsünde möglich sey? Nun muß man diese Frage bejahen, weil Adam im Stande der Unschuld diese Sünde nicht hatte, und die Seeligen von derselben werden befreyet werden. Es ist demnach diese Sünde nichts anders, als eine zufällige Beschaffenheit der Menschen in ihrem gegenwärtigen Zustande des Verderbens. Sie hat aber zugleich eine so grosse bedingte Nothwendigkeit, daß kein Mensch in diesem Zustande ohne dieselbe seyn kan.

§. 111.

Eben so verhält es sich mit den Verhältnissen der Dinge, sie sind ohne Ausnahme innerlich zufällig, und kein Verhältniß

hältniß irgends einer Sache, nicht einmal die Verhältnisse GOttes gegen die Welt, können schlechterdings nothwendig seyn. Was nemlich keine innerliche Bestimmung ist, das kan keine schlechterdings nothwendige Bestimmung eines Dinges seyn. Alle Bestimmungen, die in einem Dinge schlechterdings nothwendig sind, die sind dergestalt beschaffen, daß ihr Gegentheil in dem Dinge vor sich betrachtet unmöglich ist §. 104. Folglich müssen sie selbst in dem Dinge vor sich betrachtet möglich seyn, das ist, sie müssen in dem Dinge vor sich betrachtet vorgestelt werden können §. 23. Eine Bestimmung, die in einem Dinge vor sich betrachtet vorgestelt werden kan, ist eine innerliche Bestimmung desselben §. 49. Folglich sind, alle schlechterdings nothwendige Bestimmungen aller möglichen Dinge, innerliche Bestimmungen derselben. Eine Bestimmung demnach, die keine innerliche Bestimmung ist, ist nicht schlechterdings nothwendig. Kein Verhältniß ist eine innerliche Bestimmung §. 49. Folglich kan kein Verhältniß, in so ferne es ein Verhältniß ist, schlechterdings nothwendig seyn, sondern alle Verhältnisse aller möglichen Dinge sind innerlich zufällig, ob sie gleich eine sehr grosse bedingte Nothwendigkeit haben können §. 105. 107. Dieser Satz ist ungemein wichtig. Es folget daraus unmittelbar, daß aller Zusammenhang zwischen solchen Dingen, die ausser einander befindlich sind, zufällig sey. Denn ein solcher Zusammenhang ist nichts anders als ein Verhältniß §. 49. und er kan demnach, vermöge dessen was ietzo erwiesen worden, nicht schlechterdings nothwendig seyn. Dadurch kan, das unwidertreibliche Schicksal in der Welt, vollkommen gründlich widerlegt werden. Denn so bald erwiesen worden, daß die Welt eine Reihe von Dingen sey, die ausser einander befindlich sind, so bald ist unleugbar, daß der allgemeine Zusammenhang in der Welt ein Zusammenhang ausser einander befindlicher Dinge, und also ein Verhältniß sey. Folglich ist alsdenn unleugbar, daß dieser Zusammenhang zufällig sey. Ja selbst durch die Verhältnisse GOttes gegen die Welt kan sie nicht schlechterdings nothwendig

dig werden, weil dieselben insgesamt zufällig sind. Dieser Satz ist demnach eine ungemein wichtige Wahrheit.

§. 112.

Wir müssen noch weiter fortfahren, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen auf die verschiedenen Bestimmungen anzuwenden, welche wir, in dem ersten Capitel der Ontologie, von allen möglichen Dingen erwiesen haben. Und da komt zuerst, die Einheit, vor. Alle Dinge sind nothwendig, in so ferne sie Eins sind, oder eine Einheit haben. Oder die Einheit verursacht allemal eine Nothwendigkeit. Denn in so ferne ein Ding eine Einheit hat, in so ferne sind seine Bestimmungen von einander unzertrenlich §. 72. Folglich ist es unmöglich, daß eine derselben wegfallen solte §. 71. Es ist demnach bey einer iedweden unmöglich, daß sie nicht da sey, oder daß an ihrer stat eine andere da sey, mit einem Worte, das Gegentheil einer ieden ist unmöglich. Dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, heißt nothwendig §. 103. Folglich verursacht, die Einheit eines Dinges, daß eine iedwede seiner Bestimmungen nothwendig ist. Und zwar, die unbedingte Einheit, verursacht eine unbedingte Nothwendigkeit. Denn die unbedingte Einheit eines Dinges besteht darin, wenn es schlechterdings unmöglich ist, daß seine Bestimmungen getrennt werden solten §. 72. Folglich ist das Gegentheil einer iedweden derselben schlechterdings unmöglich, und sie sind also schlechterdings nothwendig §. 104. Die bedingte Einheit aber verursacht nur eine bedingte Nothwendigkeit, welche die innerliche Zufälligkeit nicht aufhebt, sondern zum Grunde legt §. 107. Denn wenn ein Ding eine bedingte Einheit hat, so ist es auf eine bedingte Art nur unmöglich, daß seine Bestimmungen von einander solten getrennt werden, und diese Trennung bleibt dabey allemal an sich möglich. Folglich ist das Gegentheil dieser Bestimmungen an sich möglich, und zugleich auf eine bedingte Art unmöglich, und die bedingte Einheit hebt zwar die innerliche Zufälligkeit nicht auf, allein sie verursacht zugleich eine äusserliche und bedingte

Noth-

Nothwendigkeit §. 104. Obgleich diese Betrachtung sehr finster zu seyn scheint, so haben wir sie doch nicht auslassen können, um schon von ferne der Lehre von dem unwidertreiblichen Schicksale vorzubeugen. Alle Dinge haben eine Einheit, das begreift iedermann. Wenn nun alle Dinge nichts weiter als eine unbedingte Einheit hätten, so wäre alles schlechterdings nothwendig. Allein wir haben ietzo gewiesen, daß zwar eine iedwede Einheit eine Nothwendigkeit verursache, und daß also, durch eine iedwede Vereinigung, die vereinigten Dinge nothwendig mit einander verbunden werden, daß aber nicht eine iedwede Einheit eine unbedingte Nothwendigkeit verursache. Leib und Seele sind in dem Menschen vereiniget. So lange Ein Mensch seyn soll, müssen sie beysammen bleiben. Kan der blosse Leib einen Menschen ausmachen? Folglich sind Leib und Seele, um der Einheit des Menschen willen, nothwendig beysammen. Da aber diese Einheit nur bedingt ist, so ist dieses auch nur eine bedingte Nothwendigkeit, wodurch die innerliche Zufälligkeit des Menschen nicht aufgehoben wird.

§. 113.

Viel nützlicher scheint, auf den ersten Anblick, die Frage zu seyn: wenn ehe die Ordnung nothwendig oder zufällig ist? und sie ist auch in der That faßlicher, nützlicher und brauchbarer, als die vorhergehende Untersuchung. Wenn man wissen will, ob etwas nothwendig oder zufällig sey, so muß man auf sein Gegentheil sehen §. 103. 105. Nun kan, ein doppeltes Gegentheil der Ordnung, gedacht werden. Einmal, wenn keine mehrern oder vielen Dinge bey einander oder nach einander da sind; und zum andern, wenn zwar mehrere Dinge bey oder nach einander da sind, aber wenn sie nicht auf einerley Art bey oder nach einander da sind. In beyden Fällen ist keine Ordnung da §. 85. Wer gar keine Bücher hat, der hat eben so wenig eine ordentliche Bibliothek, als derjenige, der zwar Bücher hat, die aber nicht auf einerley Art neben einander gestelt sind. Wenn nun eine Ordnung so beschaffen ist, daß alles Gegentheil derselben

schlechterdings unmöglich ist, so ist sie schlechterdings nothwendig §. 104. Folglich wenn es erstlich schlechterdings unmöglich ist, daß die einander zugeordneten Dinge nicht beysammen seyn solten, und zum andern, wenn es eben so unmöglich ist, daß sie nicht auf einerley Art beysammen seyn solten, so ist die Ordnung unter ihnen schlechterdings nothwendig. Von einer solchen Ordnung kan man kein Beyspiel aus der Erfahrung anführen, weil wir uns dieselbe bloß durch den Verstand, vermöge richtiger Vernunftschlüsse, vorstellen können. Wir haben §. 87. erwiesen, daß in allen möglichen Dingen eine Ordnung der wesentlichen Stücke und Eigenschaften angetroffen werde, und aus dem damals geführten Beweise ist zugleich klar, daß es unmöglich sey, daß ein Ding diese Ordnung nicht haben solte. Sie ist demnach eine schlechterdings nothwendige Ordnung, welche in dem Wesen den wesentlichen Stücken und Eigenschaften, und in dem Wesen eines iedweden möglichen Dinges zureichend gegründet ist. Diese Ordnung ist möglich und in allen Dingen vorhanden, ohne einen Urheber derselben anzunehmen. Wenn man nun schliessen wolte: wo eine Ordnung ist, da ist ein Urheber der Ordnung; in dieser Welt ist eine Ordnung; es muß also ein GOtt, ein Urheber dieser Ordnung, vorhanden seyn: so sieht man leicht, daß dieser Beweis nicht bündig ist; denn wenn die Ordnung der Welt schlechterdings nothwendig wäre, so fließt aus ihr nicht, daß sie einen Urheber haben müsse. Allein anders verhält es sich mit einer zufälligen Ordnung, mit einer Ordnung, deren Gegentheil möglich ist §. 105. Folglich ist eine iedwede Ordnung unter denen Dingen zufällig, die auch nicht beysammen seyn können, und die, wenn sie beysammen sind, auch auf verschiedene Art beysammen seyn könnten. Z. E. die Ordnung einer Bibliothek ist zufällig. Denn die Bücher können so wohl durch einen öffentlichen Verkauf in alle Welt zerstreuet, als auch, wenn sie beysammen bleiben, auf einen Haufen über einander geworfen werden. In beyden Fällen fält die Ordnung weg. Wenn also die Fatalisten sagen, daß alle

Ord-

Ordnung in dieser Welt schlechterdings nothwendig sey, so müssen sie beweisen, daß es ganz unmöglich sey, daß die Dinge in der Welt nicht beysammen seyn, und daß sie auf verschiedene Art beysammen seyn. So bald man aber beweisen kan, daß nicht nur die Dinge und Begebenheiten in der Welt nicht beysammen seyn könnten, sondern daß sie auch, wenn sie beysammen sind, auf verschiedene Art beysammen seyn könnten, so bald ist dargethan worden, daß in der Welt eine zufällige Ordnung angetroffen werde.

§. 114.

Die nothwendige metaphysische Wahrheit, in einem iedweden möglichen Dinge, ist allemal schlechterdings nothwendig: denn sie besteht in der Zusammenordnung, der wesentlichen Stücke und Eigenschaften, nach den Sätzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes §. 89. 90. 91. Nun ist, das Gegentheil dieser Zusammenordnung, schlechterdings unmöglich. Denn es ist nicht nur ganz unmöglich, daß die wesentlichen Stücke und Eigenschaften nicht beysammen seyn solten §. 109. sondern es ist auch schlechterdings unmöglich, daß sie nicht, nach der allgemeinen Regel des Satzes des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, beysammen seyn solten §. 21. 34. Folglich ist diejenige metaphysische Wahrheit, die wir oben die nothwendige genannt haben, schlechterdings nothwendig, und es ist ungereimt zu sagen, daß ein Ding gar keine nothwendige metaphysische Wahrheit, oder eine andere haben könnte, als es würklich hat. Alle Träumereyen sind demnach ungereimte und unmögliche Dinge §. 92. Und wer sie für was mögliches hält, heckt Hirngespinste aus. Eine iedwede Wahrheit aber ist zufällig, deren Gegentheil möglich ist; bey der es nicht nur möglich ist, daß die Dinge nicht beysammen sind, in deren Reihe sie angetroffen wird, sondern daß diese Dinge auch auf keine übereinstimmige Art beysammen sind. Z. E. die Wahrheit in der Historie ist nur zufällig. Denn die Begebenheiten, die in derselben erzehlt werden, hätten nicht nur auch nicht beysammen seyn, und

auch nicht auf einander folgen können, sondern es wäre auch möglich gewesen, daß unter ihnen eine Unordnung, oder auch eine andere Ordnung befindlich gewesen. Diejenige metaphysische Wahrheit demnach, welche wir §. 90. die zufällige genannt haben, und welche in den zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen eines Dings angetroffen wird, ist in der That zufällig, weil diese Bestimmungen nicht nur von einander getrennt, sondern auch auf verschiedene Art einander zugeordnet werden können §. 110. 111. Man irret demnach, wenn man glaubt, daß alle Wahrheit schlechterdings nothwendig sey. Daß ein Triangul drey Winkel habe, ist eine schlechterdings nothwendige Wahrheit, weil es ganz unmöglich ist, daß in einem Triangul nicht drey Winkel einander zugeordnet seyn solten. Daß aber die Begebenheiten der Welt eben so und nicht anders einander zugeordnet sind, ist nicht schlechterdings nothwendig, und es ist demnach die Wahrheit in der Historie nur zufällig.

§. 115.

Die Vollkommenheit ist ebenfals, entweder schlechterdings nothwendig oder zufällig. Jene muß so beschaffen seyn, daß die ihr entgegengesetzte Unvollkommenheit gar nicht, nicht einmal innerlich, möglich ist §. 95. 104. Wenn demnach in einer Sache eine Vollkommenheit, eine Zusammenstimmung ihrer mannigfaltigen Bestimmungen zu Einer Realität, angetroffen wird, und es ist schlechterdings unmöglich, daß einige ihrer Bestimmungen keinen Grund dieser Realität, oder wohl gar einen Grund zum Gegentheil derselben enthalten solten, so ist die Vollkommenheit schlechterdings nothwendig. Da nun die wesentlichen Stücke unmöglich keinen Grund von dem Wesen und den Eigenschaften in sich enthalten können, so ist die wesentliche Vollkommenheit aller möglichen Dinge schlechterdings nothwendig §. 98. Gleichwie es also, in allen möglichen Dingen, eine schlechterdings nothwendige Einheit §. 112. Ordnung §. 113. und Wahrheit §. 114. gibt, also gibt es auch, in allen möglichen Dingen, eine schlechterdings nothwendige Vollkommenheit.

menheit. Und es würde ein ungereimtes Hirngespinste seyn, wenn man ein mögliches Ding denken wolte, welches diese Einheit, Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit nicht hätte. Allein da es, ausser der schlechterdings nothwendigen Einheit, Ordnung und Wahrheit, auch noch eine zufällige gibt; so kan auch eine Vollkommenheit gedacht werden, die zufällig ist. Wenn nemlich in einem Dinge seine mannigfaltigen Bestimmungen zu Einer Realität zusammenstimmen, und es ist an sich möglich, daß einige derselben entweder keinen Grund von derselben, oder wohl gar einen Grund zu ihrem Gegentheil enthalten; so ist die dieser Vollkommenheit entgegengesetzte Unvollkommenheit möglich §. 95. und sie ist also eine Vollkommenheit, die an sich zufällig ist §. 106. Z. E. wenn ein Mensch from ist, so stimmen seine freye Handlungen zu der Ehre GOttes zusammen, und das ist eine moralische Vollkommenheit. Da es aber möglich ist, daß ein Mensch diese Handlungen nicht vornehme, oder daß er Handlungen vornehme, welche der Ehre GOttes zuwider sind: so ist diese Vollkommenheit zufällig.

§. 116.

Die Wolfianischen Weltweisen werden mehrentheils beschuldiget, daß sie, durch die Lehre von dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge in dieser Welt, etwas behaupteten, was der Zufälligkeit der Welt sehr nachtheilig sey. Man glaubt demnach, daß die Zufälligkeit in einem Zusammenhange nicht stat finden könne. Nun ist freylich unleugbar, daß kein Zusammenhang ohne Nothwendigkeit möglich sey. Wenn Dinge mit einander verbunden sind, so ist das eine der Grund von dem andern, oder die Folge von dem andern, oder beydes zugleich §. 28. Aus den Gründen folgen die Folgen nothwendig §. 42. und wo die Folgen sind, da müssen auch nothwendig Gründe seyn §. 41. Folglich ist, in einem iedweden Zusammenhange, eine Nothwendigkeit. Allein nicht eine iedwede Nothwendigkeit ist, der Zufälligkeit, zuwider §. 107. und man muß daher einen

Unterschied, unter einem schlechterdings nothwendigen, und unter einem zufälligen Zusammenhange, machen. Der Zusammenhang zwischen Dingen ist schlechterdings nothwendig, wenn es ganz und an und vor sich betrachtet unmöglich ist, daß diese Dinge nicht verbunden seyn solten §. 104. Wenn es demnach schlechterdings unmöglich ist, daß das eine nicht der Grund von dem andern, oder nicht die Folge des andern sey, so ist unter ihnen eine schlechterdings nothwendige Verbindung. In allen möglichen Dingen ist das Wesen mit den wesentlichen Stücken und Eigenschaften in Verbindung, und es ist ganz unmöglich, daß das Wesen kein Grund von den Eigenschaften, und diese keine Folge des Wesens seyn solte §. 57. Dieser Zusammenhang ist demnach schlechterdings nothwendig. Es gibt also, in allen möglichen Dingen, einen schlechterdings nothwendigen Zusammenhang. Wenn aber Dinge mit einander verbunden sind, und es ist an sich möglich, daß das eine nicht der Grund oder nicht die Folge von dem andern sey, so ist dieser Zusammenhang zufällig §. 106. und es hebt demnach, nicht ein ieder Zusammenhang, die innerliche Zufälligkeit auf. Z. E. wenn der Donner in ein Haus schlägt, und es brennt ab, so hätte diese Feuersbrunst einen andern Grund haben können. Da es nun möglich ist, daß das Gewitter kein Grund dieser Feuersbrunst, und diese Feuersbrunst keine Folge des Gewitters sey, so ist dieser Zusammenhang zufällig. Wenn daher unsere freye Entschlüsse mit in denjenigen Zusammenhang, in welchem unsere Handlungen stehen, eingeflochten sind, so ist dieser Zusammenhang allemal zufällig, weil das Gegentheil unserer freyen Entschlüsse möglich ist.

§. 117.

Durch die Untersuchung des Nothwendigen und Zufälligen gerathen wir, auf den allerwichtigsten Begrif in der ganzen menschlichen Erkenntniß, nemlich auf den Begrif von GOtt. Nun werden wir zwar erst, in der natürlichen Gottesgelahrheit, diesen Begrif gehörig untersuchen; allein wir müssen, schon von weiten nach und nach, die gehöri-

hörigen Anstalten zu dieser Untersuchung machen. Wir müssen daher, hier in der Ontologie, einen Begrif von dem nothwendigen, von dem unendlichen, und dem selbstständigen Wesen machen, damit wir uns in den Stand setzen, in der Gottesgelahrheit gründlich zu beweisen, daß so ein Ding möglich und würklich vorhanden sey. In der Ontologie können wir die Wahrheit dieser Begriffe nicht erweisen, sondern wir untersuchen nur die Frage: wie ein Ding beschaffen seyn müsse, welches nothwendig, unendlich und selbstständig seyn soll? Hier wollen wir, die Natur des nothwendigen Dings, untersuchen. Wir können diesen Begrif nicht durch die unmittelbare Erfahrung bekommen, weil wir zwar die Würkungen GOttes empfinden können, nicht aber ihn selbst in seiner göttlichen Grösse. Da nun überdis dieser Begrif kein abstracter Begrif ist, weil GOtt ein einzelnes Ding ist: so können wir auf diesen Begrif nicht anders gerathen, als durch den Verstand, vermittelst der Vernunftschlüsse. Und da können wir, durch folgende Betrachtung, diesen Begrif erfinden: Es sind Dinge möglich die nicht würklich sind §. 59. Solche Dinge haben keine Würklichkeit §. 60. und es läßt sich demnach, das Gegentheil der Würklichkeit, überhaupt denken. Wo man das Gegentheil einer Sache denken kan, da ist die Nothwendigkeit und Zufälligkeit möglich, denn beyde entstehen aus der Unmöglichkeit oder Möglichkeit des Gegentheils derselben §. 103. 105. Durch dieses Nachdenken geräth man auf die Frage: ob die Würklichkeit eines Dinges schlechterdings nothwendig, oder innerlich zufällig sey? Man kan auch folgendergestalt denken: alles, was sich in einem iedweden Dinge von einander unterscheiden läßt, gehört entweder zu seinem Wesen oder zu seiner Würklichkeit §. 60. Nun ist das Wesen schlechterdings nothwendig §. 108. Entsteht also nicht von selbst, in einem nachdenkenden Gemüthe die Frage: ob die Würklichkeit auch schlechterdings nothwendig sey? Wir können also zwey Begriffe machen. Erstlich können wir ein Ding denken, dessen Würklichkeit schlechterdings nothwen-

dig ist, und das wollen wir das **nothwendige Wesen** oder Ding nennen. Das nothwendige Ding, wenn es vorhanden ist, ist dergestalt würklich, daß es ungereimt seyn würde zu sagen, es wäre entweder nicht würklich, oder es wäre anders würklich, als es würklich ist. Man kan hier, kein ander Exempel, als GOtt anführen. Und alle diejenigen, welche einen rechten Begrif von GOtt haben, wissen, daß GOtt von Ewigkeit zu Ewigkeit dergestalt würklich sey, daß es ganz unmöglich ist, daß er nicht vorhanden sey. Wir unterscheiden, das schlechterdings Nothwendige überhaupt, von einem nothwendigen Wesen. Unendlich viele Sachen, die Wesen, die Eigenschaften aller möglichen Dinge, sind schlechterdings nothwendig, und gleichwol ist keins derselben ein nothwendiges Ding. Zum andern können wir ein Ding denken, dessen Würklichkeit innerlich zufällig ist, und das wollen wir ein **zufälliges Ding** nennen. Zufällige Dinge können nothwendig vorhanden seyn, aber nur auf eine bedingte Art. An sich aber ist es möglich, daß sie nicht vorhanden sind, oder anders als sie würklich sind. Wir Menschen sind zufällige Dinge, es ist aber auch möglich, daß wir nicht würklich sind. Alle mögliche Dinge haben eine innerliche Nothwendigkeit §. 108. 109. aber mit dem Unterscheide: bey Einem Dinge erstreckt sich, seine innerliche und unbedingte Nothwendigkeit, nicht nur über sein Wesen, sondern auch über seine ganze Würklichkeit, so daß alle seine innerlichen Bestimmungen schlechterdings nothwendig sind, und das ist das nothwendige Ding. Bey andern Dingen aber breitet sich, seine innerliche Nothwendigkeit, zwar über ihr Wesen, nicht aber über ihre ganze Würklichkeit aus, dergestalt, daß in ihnen vor sich betrachtet vieles seyn kan, so nicht schlechterdings nothwendig ist, und das sind die zufälligen Dinge. Es ist vor sich klar, daß diese Eintheilung so accurat ist, daß man schliessen kan: was kein zufälliges Ding ist, das ist das nothwendige Ding, und was das nothwendige Ding nicht ist, das ist ein zufälliges Ding.

§. 118.

§. 118.

Aus dem Begriffe eines nothwendigen Dings folgt: daß alle seine innerlichen Bestimmungen ohne Ausnahme schlechterdings nothwendig sind, es mögen nun Beschaffenheiten oder Grössen seyn, oder sie mögen sonst seyn, was sie wollen. Die Verhältnisse eines nothwendigen Dinges, wenn es dergleichen haben solte, können nicht schlechterdings nothwendig seyn: denn alle Verhältnisse aller möglichen Dinge sind innerlich zufällig §. 111. Sondern man muß nur behaupten, daß alle innerliche Bestimmungen des nothwendigen Dinges schlechterdings nothwendig sind. Denn, alle innerliche Bestimmungen eines iedweden möglichen Dinges, gehören entweder zu seinem Wesen, oder zu seiner Würklichkeit §. 60. Folglich gehören, alle innerliche Bestimmungen des nothwendigen Dinges, entweder zu seinem Wesen, oder zu seiner Würklichkeit. Die erstern sind, wie bey allen möglichen Dingen, schlechterdings nothwendig §. 108. 109. Die andern sind ebenfals schlechterdings nothwendig, weil seine Würklichkeit schlechterdings nothwendig ist §. 117. Wäre, in der Würklichkeit des nothwendigen Dinges, auch nur eine einzige innerliche zufällige Bestimmung, so könnte dieselbe auch nicht da seyn, §. 106. Folglich könnte das nothwendige Ding anders würklich seyn, als es würklich ist, und das ist ungereimt §. 117, Folglich hat, das nothwendige Ding, gar keine innerliche Zufälligkeit. Alle seine innerliche Bestimmungen sind schlechterdings nothwendig, und es kan innerlich betrachtet unmöglich anders seyn, als es ist. Folglich kan es, keine zufällige Beschaffenheiten haben. Alle zufällige Beschaffenheiten sind innerlich zufällig §. 110. Hätte das nothwendige Ding also auch nur eine einzige zufällige Beschaffenheit, so hätte es eine innerliche Bestimmung §. 54. welche nicht schlechterdings nothwendig wäre, und das ist wider dasjenige, was gleich ietzo erwiesen worden. Es ist demnach ein richtiger Begrif, wenn man sich das nothwendige Ding als ein Ding vorstelt, welches gar keine zufälligen Beschaffenheiten hat. Und da alle

innerliche Bestimmungen aller möglichen Dinge entweder das Wesen, oder die wesentlichen Stücke, oder die Eigenschaften, oder die zufälligen Beschaffenheiten sind §. 58. so ist das nothwendige Ding dasjenige Ding, dessen innerliche Bestimmungen entweder das Wesen, oder die wesentlichen Stücke, oder die Eigenschaften sind. Ausserdem hat es sonst gar keine innerlichen Bestimmungen.

§. 119.

Aus dem Begriffe von dem nothwendigen Dinge folgt noch eine Eigenschaft desselben, die wir hier anmerken müssen. Nemlich seine Würklichkeit ist eine Eigenschaft desselben. Denn die Würklichkeit aller möglichen Dinge, und also auch des nothwendigen Dinges, ist eine innerliche Bestimmung §. 60. Sie ist also entweder ein wesentliches Stück, oder das Wesen, oder eine Eigenschaft, oder eine zufällige Beschaffenheit §. 55. Nun kan sie keine zufällige Beschaffenheit seyn, weil das nothwendige Ding gar keine solche Beschaffenheiten hat §. 118. Sie kan auch nicht das Wesen, und die wesentlichen Stücke seyn, indem es ungereimt seyn würde zu sagen, daß die Würklichkeit eines Dings, in so ferne man sie als die Würklichkeit betrachtet, das Wesen oder die wesentlichen Stücke sey, weil sie nur diejenigen innerlichen Bestimmungen in sich begreift, welche ausser dem Wesen, folglich auch ausser den wesentlichen Stücken §. 51. in einem Dinge möglich sind §. 60. Es bleibt also, nichts übrig, als daß die Würklichkeit des nothwendigen Dinges eine Eigenschaft sey. Ja man kan dieses umkehren, und behaupten, daß ein Ding ein nothwendiges Ding sey, wenn seine Würklichkeit eine Eigenschaft ist. Denn da alle Eigenschaften schlechterdings nothwendig sind §. 109. so ist seine Würklichkeit eben so nothwendig, und das Ding selbst ist also das nothwendige Ding §. 117. Und man kan daher das nothwendige Ding auch durch ein Ding erklären, dessen Würklichkeit eine Eigenschaft ist. Nun haben die Eigenschaften ihren hinreichenden Grund in dem Wesen, oder in der innerlichen Möglichkeit §. 54. 51. Folglich

lich enthält das Wesen des nothwendigen Dinges den hinreichenden Grund seiner Würklichkeit, dieses Ding ist bloß durch sein Wesen würklich, und wenn es möglich ist, so ist es auch würklich. Man darf daher nur die innerliche Möglichkeit des nothwendigen Dinges beweisen, so ist zugleich erwiesen, daß es würklich vorhanden sey.

§. 120.

Ein zufälliges Ding ist ganz anders beschaffen. Es muß allemal, zufällige Beschaffenheiten, haben. Denn gesetzt ein Ding wäre zufällig, und hätte keine zufälligen Beschaffenheiten, so wären alle seine innerlichen Bestimmungen entweder das Wesen, oder wesentliche Stücke, oder Eigenschaften; weil dieses nur alle mögliche innerliche Bestimmungen, ausser den zufälligen Beschaffenheiten, sind §. 55. Nun ist das Wesen, die wesentlichen Stücke, und die Eigenschaften schlechterdings nothwendig §. 108. 109. Es hätte demnach ein zufälliges Ding keine andern innerlichen Bestimmungen, als schlechterdings nothwendige. Da nun seine Würklichkeit eine innerliche Bestimmung ist §. 60. so müste seine Würklichkeit schlechterdings nothwendig seyn, und es wäre demnach kein zufälliges, sondern ein nothwendiges Ding §. 112. Folglich müssen, alle zufällige Dinge, zufällige Beschaffenheiten haben. Ja man kan dieses auch umkehren, und sagen, daß ein iedwedes Ding, welches zufällige Beschaffenheiten hat, ein zufälliges Ding sey. Denn hat es zufällige Beschaffenheiten, so kan es nicht das nothwendige Ding seyn §. 118. und es muß also ein zufälliges Ding seyn §. 117. So bald wir demnach bey uns oder bey andern Dingen zufällige Beschaffenheiten antreffen, so bald schliessen wir daraus mit Recht, daß wir oder andere Dinge zufällig sind. Unsere Gedanken, Leidenschaften, Entschlüsse u. s. w. sind zufällige Beschaffenheiten, und sie beweisen demnach unsere Zufälligkeit.

§. 121.

Hieraus folgt demnach, daß die Würklichkeit eines zufälligen Dinges eine zufällige Beschaffenheit sey. Denn

sie

sie ist eine innerliche Bestimmung §. 60. die innerlich zufällig ist, weil das zufällige Ding ein Ding ist, dessen Würklichkeit innerlich zufällig ist §. 117. Nun gibt es, ausser den zufälligen Beschaffenheiten, keine innerlichen Bestimmungen, die zufällig wären §. 108. 109. 110. 55. Folglich ist, die Würklichkeit eines zufälligen Dinges, eine zufällige Beschaffenheit. Dieses ist auch ungekehrt wahr. Ein Ding nemlich ist allemal ein zufälliges Ding, wenn seine Würklichkeit eine zufällige Beschaffenheit ist. Denn alle zufällige Beschaffenheiten sind innerlich zufällig §. 110. folglich ist die Würklichkeit alsdenn innerlich zufällig, und das Ding ist ein zufälliges Ding §. 117. Man kan also ein zufälliges Ding durch ein Ding erklären, dessen Würklichkeit eine zufällige Beschaffenheit ist. Nun haben die zufälligen Beschaffenheiten nur einen unzureichenden Grund in dem Wesen, oder in der innerlichen Möglichkeit §. 51. 54. Folglich ist ein zufälliges Ding ein Ding, dessen Würklichkeit keinen zureichenden Grund in seinem Wesen hat; es ist nicht bloß, durch sein Wesen, würklich; ausser seiner innerlichen Möglichkeit wird noch mehr dazu erfordert, wenn es würklich seyn soll, und man kan nicht schliessen: wenn ein zufälliges Ding möglich ist, so ist es auch würklich.

* *

Der andere Abschnitt.

Von dem was veränderlich und unveränderlich ist.

§. 122.

Gleichwie, mit der Zufälligkeit, die Veränderlichkeit nothwendig und unzertrennlich verbunden ist, also ist es auch die Unveränderlichkeit mit der Nothwendigkeit. Die Untersuchung der Nothwendigkeit und Zufälligkeit leitet uns demnach zu der Untersuchung von der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, und da müssen wir zuerst

die

die Natur der Veränderung erklären. **Ein Ding** nemlich **wird verändert**, wenn seine Bestimmungen, seine Prädicate, oder seine Merkmale auf einander folgen. Dinge **folgen auf einander**, wenn eins derselben nach dem andern würklich ist. Bloß mögliche Dinge können nicht auf einander folgen, sondern es bezieht sich dieses auf die Würklichkeit der Dinge. Wenn wir nun gewahr werden, daß ein Ding würklich ist, und das andere ist noch nicht würklich, und daß jenes nicht mehr würklich ist, wenn dieses würklich wird, so folgt dieses auf jenes, weil es nach ihm würklich ist. Die Stunden des Tages folgen auf einander, weil sie nach einander würklich sind; so sind auch unsere Gedanken nach einander würklich, und wir sagen auch, daß sie auf einander folgen. Wir stellen uns also in einer Reihe von Dingen **eine Folge** vor, wenn wir gedenken, daß sie nach einander würklich sind. So ofte nun ein Ding verändert wird, so ofte ist eine Reihe von Bestimmungen in demselben würklich, deren eine immer auf die andere folgt, und so ofte eine Bestimmung auf eine andere folgt, so ofte ist das Ding nicht mehr was es war, und ist nunmehr was es nicht war. Es wird daher ein anderes Ding, und daher sagt man, daß es verändert werde. Wärme und Kälte sind zwey Bestimmungen des Wetters. Wenn nun die Kälte auf die Wärme folgt, so sagt man das Wetter habe sich geändert, und es ist auch in der That aus warmen Wetter in kaltes verwandelt worden. Unsere Seele wird geändert, indem die Gedanken auf einander folgen; und so können wir die Richtigkeit dieses Begrifs erläutern und beweisen, durch unendlich viele Beyspiele, die wir täglich vor Augen haben. Durch **eine Veränderung** verstehen wir, die Folge der Bestimmungen in einem Dinge. Manche verstehen, durch Veränderungen, die Bestimmungen selbst, welche auf einander folgen, wie man z. E. die Gedanken, Veränderungen der Seele, zu nennen pflegt. Allein das ist nicht accurat genung gedacht. Es ist wahr, durch die Bestimmungen, die auf einander folgen, wird die

Sache

Sache verändert, wie z. E. die Seele durch die Gedanken verändert wird. Ja indem bey einer Veränderung Bestimmungen auf einander folgen, so werden die Bestimmungen selbst verändert, indem sie ihre Würklichkeit bald bekommen, bald verliehren. Allein die Veränderung besteht in der Verwandelung eines Dinges in ein anderes, als es vorher war, und folglich, da dieses nicht anders möglich ist, als durch die Folge der Bestimmungen, wenn ein Ding nach und nach immer andere und andere Bestimmungen bekomt; so besteht die Veränderung nicht in den Bestimmungen selbst, sondern in der Folge derselben. Alle Folge der Bestimmungen eines Dinges ist eine Veränderung desselben, und sie ist entweder eine innerliche oder äusserliche Veränderung. Die innerliche Veränderung ist eine Folge der innerlichen Bestimmungen. Z. E. wenn ein Mensch gesund oder krank wird, so ist dieses eine innerliche Veränderung, weil Gesundheit und Krankheit innerliche Bestimmungen sind. Die Veränderungen der Gedanken sind ebenfals innerliche Veränderungen der Seele. Die äusserliche Veränderung ist eine Folge der Verhältnisse, z. E. wenn ein Mensch in eine andere Stube oder Stadt zieht, so nimt er eine äusserliche Veränderung vor. Eine Veränderung kan immer grösser seyn, als die andere: denn ie mehr Bestimmungen auf einander folgen, ie wichtiger und grösser diese Bestimmungen sind, und ie verschiedener die folgenden von den vorhergehenden sind, desto grösser ist die Veränderung des Dinges. Ja man pflegt auch eine Veränderung um so viel grösser zu nennen, ie mehrere und grössere Dinge dadurch verändert werden. Wenn z. E. ein Mensch in diesem Augenblick gesund ist, und in dem folgenden krank wird, so ist dieses eine Veränderung; es würde aber eine viel grössere Veränderung seyn, wenn er den folgenden Augenblick gleich stürbe: denn der Tod ist eine wichtigere Bestimmung, als eine Krankheit. Ein böser Mensch hat sich schon geändert, wenn er einige seiner Handlungen verbessert, er hat sich aber sehr geändert, wenn er sehr viele seiner Handlungen

verbes-

verbessert. Wenn ein König stirbt, so ist das eine grössere Veränderung in der Welt, weil sie mehrere Menschen betrift, als wenn ein kleiner Fürst stirbt, über dessen Tod kein Succeßionskrieg zu besorgen ist.

§. 123.

Ein veränderliches Ding ist alles dasjenige, was verändert werden kan, oder worin Veränderungen möglich sind. So nennen wir den Menschen ein veränderliches Ding, weil wir sehen, daß es möglich sey, daß die Bestimmungen desselben, seine Gedanken, seine Begierden, seine Handlungen u. s. w. auf einander folgen. **Die Veränderlichkeit** ist die Möglichkeit der Veränderungen, und man kan sie auf eine zweyfache Weise eintheilen. Einmal in **die innerliche, und äusserliche Veränderlichkeit.** Jene ist die Möglichkeit der innerlichen Veränderungen, und diese die Möglichkeit der äusserlichen Veränderungen. So ist der Mensch innerlich veränderlich, weil seine Gedanken, Begierden, und noch viele andere seiner innerlichen Bestimmungen auf einander folgen können. Er ist aber auch äusserlich veränderlich, weil er seinen Ort, seinen Stand, und hundert andere Verhältnisse ändern kan, §. 122. Noch wichtiger aber ist, zum andern, die Eintheilung der Veränderlichkeit in **die bedingte und unbedingte Veränderlichkeit**, diese ist eine unbedingte Möglichkeit der Veränderung, und jene eine bedingte §. 29. Ein Ding ist an und vor sich selbst, schlechterdings und auf eine unbedingte Art veränderlich, wenn es in ihm vor sich betrachtet möglich ist, daß es verändert werde. Z. E. es ist an sich möglich, daß in der Seele ihr Tod auf ihr Leben folge, und die Seele ist also in Absicht auf ihr Leben auf eine unbedingte Art veränderlich. Ein Ding aber ist auf eine bedingte Art veränderlich, wenn es auch im Zusammenhange mit andern Dingen ausser ihm möglich ist, daß es verändert werde. So ist der Mensch im Zusammenhange mit GOttes Allmacht veränderlich, was sein Leben betrift, weil ihn GOtt nach Leib und Seele tödten kan. Je mehr Verän-

derun-

änderungen in einem Dinge möglich sind, ie grössere Veränderungen in ihm möglich sind, und ie grösser die Möglichkeit dieser Veränderungen ist, desto grösser ist die Veränderlichkeit desselben. So sagt man mit Recht, daß ein Mensch ein veränderlicheres Gemüth habe als der andere.

§. 124.

Ein unveränderliches Ding ist alles dasjenige, was nicht verändert werden kan, oder ein Ding, in welchem die Veränderung unmöglich ist. So sagen wir, daß jemand einen unveränderlichen Rathschluß gefaßt habe, in so ferne es irgends auf eine Art unmöglich ist, daß er diesen Rathschluß ändere. In so fern es demnach in einem Dinge unmöglich ist, daß seine Bestimmungen auf einander folgen, in so ferne ist es unveränderlich. **Die Unveränderlichkeit** ist die Unmöglichkeit der Veränderungen, und man kan sie auf eine zweyfache Weise eintheilen. Einmal in **die äusserliche und innerliche Unveränderlichkeit.** Jene ist die Unmöglichkeit der äusserlichen, und diese die Unmöglichkeit der innerlichen Veränderungen §. 122. GOtt hat eine Herrschaft über die Welt, und dieses Verhältniß ist unveränderlich, so lange die Welt steht, und also ist GOtt äusserlich unveränderlich. Wer aber einen unveränderlichen Rathschlus faßt, der ist in dieser Absicht innerlich unveränderlich. Zum andern ist die Unveränderlichkeit entweder eine bedingte, oder unbedingte Unmöglichkeit der Veränderungen §. 30. Jene **ist die bedingte**, und diese **die unbedingte Unveränderlichkeit.** Ein Ding ist an sich, schlechterdings und auf eine unbedingte Art unveränderlich, wenn es an und vor sich betrachtet unmöglich ist, daß es verändert werden solte. Z. E. daß zweymal zwey viere ausmachen, ist eine Wahrheit, die an und vor sich selbst unveränderlich ist. Ein Ding aber ist auf eine bedingte Art unveränderlich, wenn es nur im Zusammenhange mit andern Dingen ausser ihm nicht verändert werden kan; z. E. der Tag unseres Todes ist nunmehr, da er einmal von GOtt beschlossen worden, unveränderlich, aber nur in Beziehung auf den göttlichen Rathschluß.

schluß. Je mehrere und grössere Bestimmungen in einem Dinge sind, die nicht verändert werden können, und ie unmöglicher die Veränderung einer iedweden ist, desto grösser ist die Unveränderlichkeit des Dinges.

§. 125.

Aus den Begriffen, von den verschiedenen Arten der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit einer Sache, fliessen folgende Wahrheiten: 1) Kein an sich unveränderliches Ding kan, auf eine bedingte Art, veränderlich seyn. Denn wenn ein Ding an und vor sich selbst unveränderlich ist, so ist es schlechterdings unmöglich, daß es verändert werden solte §. 124. Was an sich unmöglich ist, das kan nicht auf eine bedingte Art möglich seyn §. 31. Folglich kan, kein an sich unveränderliches Ding, auf eine bedingte Art veränderlich seyn §. 123. Oder wenn ein Ding an und vor sich selbst unveränderlich ist, so ist es unmöglich, daß es in irgends einem Zusammenhange mit andern Dingen ausser ihm verändert werden könnte. Ist GOtt an sich unveränderlich, so kan er unmöglich in seinem Zusammenhange mit der Welt verändert werden. Und wenn wir werden erwiesen haben, daß die Wesen der Dinge schlechterdings unveränderlich sind, so ist auch zugleich erwiesen, daß sie auch durch GOttes Willen und Allmacht nicht verändert werden können. 2) Kein Ding, welches auf eine bedingte Art veränderlich ist, kan schlechterdings unveränderlich seyn. Denn eine Veränderung ist in ihm auf eine bedingte Art möglich §. 123. Was auf eine bedingte Art möglich ist, das ist auch an sich möglich §. 31. Was also auf eine bedingte Art veränderlich ist, das ist auch an sich veränderlich § 123. Folglich kan es nicht schlechterdings unveränderlich seyn §. 124. weil keine an sich mögliche Sache schlechterdings unmöglich ist §. 29. 30. So bald also erwiesen worden, daß eine Sache, in einem Zusammenhange mit andern Dingen ausser ihr, verändert werden könne, so bald ist dargethan, daß sie nicht schlechterdings unveränderlich sey. In Absicht auf

die Allmacht GOttes ist es möglich, daß die Welt anders wäre als sie ist, und folglich ist sie an sich nicht unveränderlich. 3) **Was auf eine bedingte Art unveränderlich ist, das ist allemal an sich und schlechterdings veränderlich.** Denn es ist nur auf eine bedingte Art unmöglich, daß es solte verändert werden §. 124. Was bedingt unmöglich ist, das ist an sich möglich §. 31. Folglich bleiben die Veränderungen in einem Dinge allemal an sich möglich, wenn sie gleich in einem Zusammenhange unmöglich sind, und ein auf eine bedingte Art unveränderliches Ding ist an sich selbst veränderlich §. 123. Wenn man also gleich behauptet, daß die Dinge und Begebenheiten dieser Welt in dem ganzen Zusammenhange in derselben, und mit der Weisheit GOttes, nicht anders seyn können, als sie sind, so bleiben sie demohnerachtet an und vor sich selbst veränderlich. 4) **Was auf eine bedingte Art veränderlich ist, das ist auch an sich veränderlich.** Denn die Veränderungen sind in ihm auf eine bedingte Art möglich §. 123. Die bedingte Möglichkeit kan nicht stat finden, wo keine unbedingte Möglichkeit ist §. 31. Also ist es auch an sich möglich, daß ein solches Ding verändert werde, und es ist demnach auch an sich betrachtet veränderlich §. 124. Das Beyspiel bey dem andern Satze dieses Absatzes gehöret auch hieher. 5) **An sich unveränderliche Dinge sind auf eine bedingte Art weder veränderlich noch unveränderlich.** Denn so wohl diejenigen Dinge, die auf eine bedingte Art veränderlich sind, als auch diejenigen, die auf eine bedingte Art unveränderlich sind, sind an sich veränderlich, vermöge des dritten und vierten Satzes dieses Absatzes. Es ist also ungereimt zu sagen, daß ein an sich unveränderliches Ding auf eine bedingte Art veränderlich oder unveränderlich sey. 6) **Einige an sich veränderliche Dinge sind auf eine bedingte Art unveränderlich.** Denn was an sich möglich ist, kan in einer gewissen Verbindung der Dinge unmöglich seyn §. 31. Folglich was an sich veränderlich ist §. 123. kan auf eine

bedingte

bedingte Art, oder in einer gewissen Verbindung mit andern Dingen ausser ihm, unveränderlich seyn §. 124. Nunmehr kan der Lauf der Dinge in dieser Welt freylich nicht anders seyn als er ist, nachdem GOtt von Ewigkeit her den weisesten Rathschluß über denselben abgefasset hat. Allein demohnerachtet bleibet dieser Lauf an und vor sich selbst veränderlich.

§. 126.

Was nothwendig ist, das ist allemal auch, in so ferne es nothwendig ist, unveränderlich. Denn was nothwendig ist, das kan nicht anders seyn, als es ist §. 103. Wenn es also eine gewisse Bestimmung hat, so ist es unmöglich, daß es dieselbe gar nicht haben solte, oder an ihrer stat eine andere. Folglich können seine Bestimmungen nicht auf einander folgen §. 122. und es ist demnach unveränderlich §. 124. Was schlechterdings nothwendig ist, das ist vor sich betrachtet nothwendig §. 104. und es ist also auch in dieser Absicht unveränderlich, das ist, es ist schlechterdings unveränderlich §. 124. Was aber nur auf eine bedingte Art nothwendig ist, das ist auch nur in dieser Absicht unveränderlich, und es ist demnach nur auf eine bedingte Art unveränderlich §. 104. 124. Aus der Nothwendigkeit fließt also allemal die Unveränderlichkeit, und dieses ist der allgemeinen Art zu denken so sehr gemäß, daß iederman diesen Schluß macht. Wer ein unwidertreibliches Schicksaal in dieser Welt annimt, und behauptet, daß alles in der Welt schlechterdings nothwendig sey, der sagt zu gleicher Zeit, daß es schlechterdings unmöglich sey, daß irgends eine Begebenheit anders seyn könne, als sie ist Eben auf die Art folgt, aus der Unveränderlichkeit, die Nothwendigkeit. Was unveränderlich ist, das kan nicht anders seyn, als es ist §. 124. und es ist demnach sein Gegentheil unmöglich, und es ist also nothwendig §. 103. Was unveränderlich ist, das ist in eben der Absicht, in welcher es unveränderlich ist, auch nothwendig. Was also vor sich betrachtet unveränderlich ist, das ist auch vor sich betrachtet oder

schlechterdings nothwendig §. 124. 104. Was aber nur auf eine bedingte Art unveränderlich ist, das ist auch nur auf eine bedingte Art nothwendig §. 124. 104. Auch diese Sätze sind, der gemeinen Art zu denken, vollkommen gemäß, indem iederman schließt: daß dasjenige seyn müsse, was nicht anders seyn könne. Und wenn man behauptet, daß der Augenblick des Todes eines iedweden Menschen dergestalt festgesetzt sey, daß er nunmehr nicht könne geändert werden, so schließt iederman daraus mit Recht, daß man diesen Augenblick für nothwendig ausgebe.

§. 127.

Vermöge des vorhergehenden Absatzes können wir schliessen: alles, was schlechterdings nothwendig ist, das ist auch schlechterdings unveränderlich. Da nun die Wesen aller möglichen Dinge §. 103. ihre wesentlichen Stücke und Eigenschaften §. 109. die unbedingte Einheit §. 112. die schlechterdings nothwendige Ordnung §. 113. und Wahrheit §. 114. und Vollkommenheit §. 115. und der schlechterdings nothwendige Zusammenhang §. 116. schlechterdings nothwendige Bestimmungen aller möglichen Dinge sind; so sind auch alle diese Bestimmungen schlechterdings unveränderlich. Es ist ganz unmöglich, daß irgends ein Ding ein anderes Wesen, oder andere wesentlichen Stücke u. s. w. haben solte, als es in der That hat. Alle mögliche Dinge haben demnach eine innerliche und unbedingte Unveränderlichkeit; oder alle mögliche Dinge sind, in Absicht auf gewisse innerliche Bestimmungen, schlechterdings unveränderlich. Es ist kein Ding möglich, welches durchaus innerlich veränderlich seyn solte. Es ist daher ungereimt, wenn man sagen wolte, daß die Wesen der Dinge, z. E. das Wesen der Menschen, verbessert oder verschlimmert, oder auf irgend eine Art verändert werden könne; oder daß GOtt die Wesen der Dinge ändern, und einem Dinge ein anderes Wesen geben könne. Wolte man, durch das Wesen eines Dinges, was anders verstehen, als was wir darunter verstehen §. 51. und daher behaupten, daß die

Wesen

Wesen der Dinge verändert werden könnten; so würde man einen kindischen Wortstreit erregen. Eben so muß man sagen, daß die Würklichkeit, und alle innerliche Bestimmungen, des nothwendigen Dinges schlechterdings unveränderlich sind, weil sie schlechterdings nothwendig sind §. 117. 118. Nemlich man könnte ein Ding, von einer dreyfachen Art, gedenken. Erstlich ein Ding, welches innerlich durchaus, und nach allen seinen innerlichen Bestimmungen, veränderlich wäre. Allein ein solches Ding ist ein Hirngespinste, und weder möglich noch würklich. Zum andern ein Ding, welches innerlich nach allen seinen innerlichen Bestimmungen schlechterdings unveränderlich ist, und das ist das nothwendige Ding, dessen Möglichkeit und Würklichkeit wir in der Ontologie nicht erweisen können. Und zum dritten ein Ding, welches zwar viele innerliche Bestimmungen hat, die schlechterdings unveränderlich sind, welches aber auch daneben viele innerliche Bestimmungen hat, die an sich veränderlich sind; und so sind alle zufälligen Dinge beschaffen, wie wir gleich sehen werden.

§. 128.

Eben so wohl, als aus der Nothwendigkeit die Unveränderlichkeit folgt, fließt auch aus der Zufälligkeit die Veränderlichkeit. Nemlich alle zufällige Sachen sind auch, in so ferne sie zufällig sind, veränderlich. Denn was zufällig ist, kan anders seyn, als es ist §. 105. Wenn es also eine Bestimmung hat, so ist es möglich, daß es dieselbe nicht habe, und an ihrer stat eine andere. Folglich können seine Bestimmungen auf einander folgen §. 122. und es ist demnach veränderlich §. 123. Was an sich betrachtet zufällig ist, das ist also auch in dieser Absicht und folglich schlechterdings veränderlich, und was auf eine bedingte Art zufällig ist, das ist also auch in dieser Absicht, und folglich auf eine bedingte Art veränderlich §. 106. 123. Jedermann denkt so, und man giebt auch allemal zu, daß ein Ding in so ferne verändert werden könne, in so ferne es zufällig ist. Eben so leicht ist darzuthun, daß alles Veränder-

liche, in so ferne es veränderlich ist, zufällig sey. Denn was veränderlich ist, dessen Bestimmungen können auf einander folgen §. 123. Folglich kan es die Bestimmungen nicht haben die es hat, und da also sein Gegentheil möglich ist, und es anders seyn kan als es ist, so ist es zufällig §. 106. Was an sich veränderlich ist, das ist auch in dieser Absicht und also an sich zufällig, und was auf eine bedingte Art veränderlich ist, das ist auch in dieser Absicht, und folglich auf eine bedingte Art zufällig §. 123. 106. Aus der Veränderlichkeit folgt demnach allemal die Zufälligkeit, und man kan von jener sicher auf diese schliessen.

§. 129.

Alle Bestimmungen demnach, welche an sich zufällig sind, sind auch veränderlich. Nun sind, alle zufällige Beschaffenheiten und alle Verhältnisse aller möglichen Dinge, an sich zufällig §. 110. 111. Folglich sind alle zufällige Beschaffenheiten und alle Verhältnisse veränderliche Bestimmungen. Und alle Dinge, welche zufällige Beschaffenheiten haben, sind innerlich veränderlich, und alle Dinge, welche Verhältnisse haben, sind äusserlich veränderlich §. 123. Die zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse können auf eine bedingte Art nothwendig seyn §. 110. 111. und sie können demnach auch auf eine bedingte Art unveränderlich seyn §. 126. Wir behaupten also nur, daß alle zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse, und alle Dinge in so ferne sie dergleichen Bestimmungen haben, schlechterdings veränderlich sind. GOtt ist also auch, in Absicht auf seine Verhältnisse, veränderlich. Alle zufällige Dinge haben zufällige Beschaffenheiten §. 120. und sie sind demnach, ohne Ausnahme, innerlich und schlechterdings veränderlich. Ein zufälliges Ding hat also, neben der innerlichen und unbedingten Unveränderlichkeit, zugleich eine innerliche und bedingte Veränderlichkeit §. 127. Wir müssen hier noch, eine wichtige Anmerkung, machen. Nemlich ein anderes ist es, wenn man sagt: in einem Dinge ist eine Reihe verschiedener Bestimmungen, deren eine immer eine andere Bestim-

mung

mung ist als die andere; und ein anderes ist es, wenn man sagt, ein Ding ist veränderlich, und kan andere Bestimmungen haben, als es hat. Aus dem ersten folgt das letzte nicht nothwendig, und aus dem letzten folgt nur die Zufälligkeit eines Dinges. Der Fatalist leugnet die Zufälligkeit der Welt, und gibt doch zu, daß heute gut Wetter ist und morgen schlimmes, und er gibt also zu, daß in der Welt eine Reihe anderer und anderer Bestimmungen würklich sey. Wenn man also beweisen will, daß die Welt zufällig sey, so muß man darthun, daß, wenn in diesem Augenblicke gut Wetter ist, es an sich möglich sey, daß das Wetter schlim sey, und so auch in allen übrigen Fällen. Alsdenn erst hat man bewiesen, daß die Welt an sich veränderlich und also zufällig sey. Manche Weltweise schliessen: heute ist es gut Wetter und morgen schlimmes, ietzo habe ich diesen Gedanken, und nach der Stunde einen andern. Folglich sind in der Welt Veränderungen, folglich kan die Welt verändert werden, und sie ist demnach zufällig. Allein es ist offenbar, daß diese Art zu schliessen nicht gründlich sey.

* *

Der dritte Abschnitt.

Von den Realitäten und Verneinungen.

§. 130.

Die vorhergehenden Abhandlungen von dem Nothwendigen und Zufälligen, von dem Unveränderlichen und Veränderlichen, haben ihren nächsten Nutzen in der Theorie der menschlichen Erkenntniß, wenn man sich richtige Begriffe von den Dingen machen, und wissen will, was in einem iedweden Dinge nothwendig oder zufällig, unveränderlich und veränderlich ist, und wenn man den Unterschied, der sich zwischen GOtt und den Creaturen befindet, gehörig einsehen will, so weit es die Schranken der menschlichen Erkenntnißkraft erlauben. Die gegenwärtige

Abhandlung aber, von den Realitäten und Verneinungen, verspricht uns auch einen grössern Vortheil in der Praxis. Wir werden dadurch nicht nur in den Stand gesetzt werden, die Natur des Guten und Bösen, der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, tiefer und gründlicher einzusehen: sondern da alle unsere Handlungen auf eine Vollkommenheit gehen und gut seyn müssen; so ist diese Abhandlung auch in aller Ausübung der menschlichen Erkenntniß unentbehrlich, wenn wir anders die Regeln der Vollkommenheit recht beobachten wollen. Wir wollen hier vorläufig bemerken, daß die Weltweisen eine iedwede Realität, und ein iedwedes Ding in so ferne es Realitäten hat, ein reelles Ding zu nennen pflegen. Nemlich das Wort Ding ist ein so allgemeiner Ausdruck, daß man ihn allem, was möglich ist, beylegen kan. Man kan also nicht nur Substanzen, und alles was Bestimmungen hat, Dinge nennen, sondern eine iedwede Bestimmung, ein iedes Prädicat, kan auch ein Ding genennet werden. Daher nent man auch, eine Verneinung, ein verneinendes Ding. Die Unwissenheit ist ein verneinendes Ding, die Erkenntniß der Wahrheit aber ein reelles. Nun ist zwar nicht eine iedwede Realität einer iedweden Verneinung entgegen gesetzt, indem in einem Dinge Realitäten und Verneinungen neben einander und zugleich angetroffen werden können, wie in einem iedweden Menschen, neben seiner wahren Erkenntniß, sehr viele Unwissenheit stat finden kan. Allein es ist doch unleugbar, daß eine iedwede Realität einer Verneinung, und eine iedwede Verneinung einer Realität entgegen gesetzt ist §. 48. 79. Z. E. wenn ein Mensch eine richtige Erkenntniß von einer Wahrheit hat, so ist in ihm keine Unwissenheit eben derselben Wahrheit; und ist in ihm diese Unwissenheit, so fehlt ihm die Erkenntniß derselben Wahrheit. Unwissenheit und richtige Erkenntniß einer und eben derselben Wahrheit sind also einander entgegen gesetzt, und die erste ist eine Verneinung, und die andere eine Realität. Wenn demnach ein Ding eine Realität hat, so fehlt ihm die derselben entgegen gesetzte

Ver-

Verneinung, und bekomt es jene, so fält diese weg. Bekomt ein Mensch eine richtige Erkenntniß von einer Sache, so wird seine Unwissenheit derselben aus dem Wege geräumt. Eben so, wenn ein Ding eine Verneinung hat, so fehlt ihm die derselben entgegen gesetzte Realität, und so bald es jene bekomt, verliehrt es diese. Wenn ein Mensch eine Unwissenheit hat, so fehlt ihm eine richtige Erkenntniß einer Sache, und wenn er etwas vergist und wieder unwissend wird, so verliehrt er eine Erkenntniß, die er gehabt hat.

§. 131.

Ein iedwedes mögliches Ding muß, ein reelles Ding, seyn. Denn wenn man ein Ding annehmen wolte, welches bloß verneinend ist, so müste dasselbe nicht eine einzige Realität haben. Nun sind die Möglichkeit, die Würklichkeit, die Wahrheit, die Einheit, die Ordnung, die Vollkommenheit u. s. w. Realitäten. Wir wollen dieses nicht weitläuftig darthun, indem ein iedweder sich davon in einem Augenblicke überzeugen kan, wenn er die Begriffe von den angeführten Dingen, mit dem Begriffe von einer Realität, vergleicht. Ein bloß verneinendes Ding also ist nicht möglich, nicht würklich, nicht wahr, nicht vollkommen, es hat in sich keine Ordnung und Wahrheit. Nun müssen ja alle mögliche Dinge eine Möglichkeit, Wahrheit, Einheit, Ordnung und Vollkommenheit in sich enthalten. Ein bloß verneinendes Ding demnach ist nicht möglich und würklich, sondern es ist ein Unding, und wer es für möglich oder wohl gar für würklich hält, der betrügt sich, und verblendet sich durch ein erdichtetes Hirngespinste. Man muß sich also ja in acht nehmen, damit man nicht etwa ein Ding, welches man für möglich und würklich hält, für ein bloß verneinendes Ding ausgebe, wie es manche mit GOtt machen, welche glauben, er werde dadurch um so viel bewundernswürdiger, wenn man behauptet, man könne sich in ihm nichts als lauter Verneinungen vorstellen, und das heist eben so viel als sagen, man könne sich GOtt nur als Nichts vorstellen. Ein schöner Begrif von GOtt! Ein anderes

aber ist es, wenn wir ein Ding betrachten, welches Realitäten und Verneinungen zugleich hat, und wir sondern in unsern Gedanken die erstern von den letztern ab, und betrachten bloß seine Verneinungen. Weil durch die Absonderung in Gedanken in der Sache selbst nichts wegfält, so würde es sehr einfältig seyn, wenn man sagen wolte: ein Ding habe in der That gar keine Realitäten, weil wir nur an seine Verneinungen denken. So macht mans mit der Sünde. Man pflegt an derselben nur das Verneinende zu denken, und es klingt daher manchen schwachen Köpfen ärgerlich, wenn man sagt, in einer iedweden Sünde sey was Reelles, und also was Gutes. Es ist demnach unleugbar, daß alle mögliche und würkliche Dinge Realitäten haben, und also reelle Dinge sind. Die Realitäten eines Dinges sind entweder das Wesen, oder wesentliche Stücke, oder Eigenschaften, und das sind innerliche und schlechterdings nothwendige Realitäten §. 55. 108. 109. oder zufällige Beschaffenheiten, und das sind innerliche zufällige Realitäten §. 55. 110. oder sie sind Verhältnisse, und das sind äusserliche und zufällige Realitäten §. 55. 111. Je mehrere und grössere Realitäten ein Ding hat, folglich ie wenigere und kleinere Verneinungen es hat, ein desto reelleres Ding ist es, oder desto grösser ist seine Realität. Je wenigere und kleinere Realitäten es aber hat, folglich ie mehrere und grössere Verneinungen es hat, desto weniger reell ist es, oder desto kleiner ist seine Realität.

§. 132.

Man kan demnach, dreyerley Dinge, gedenken. Erstlich ein Ding, welches gar nicht reell ist, oder keine einzige Realität hat. Da dieses nun ein bloß verneinendes Ding seyn würde, so läst sich ein solches Ding nicht richtig denken §. 131. und der Begrif davon ist also ein falscher und unmöglicher Begrif. Zum andern ein Ding, welches gar nicht verneinend ist, oder gar keine Verneinung hat. Ein solches Ding müste das reelleste Ding seyn, das Ding, welches alle mögliche Realitäten ohne Ausname, und eine

iedwede

iedwede im höchsten Grade besitzt. Ob ein solches Ding möglich und würklich sey, kan hier in der Ontologie nicht bewiesen werden. In der natürlichen Gottesgelahrheit aber, werden wir dieses darthun, und zeigen, daß das nothwendige Ding oder GOtt das reelleste Ding sey. Zum dritten kan man ein Ding denken, welches nicht ganz verneinend auch nicht ganz reell ist, sondern in welchem Realitäten und Verneinungen zugleich und neben einander angetroffen werden. Daß dergleichen Dinge möglich und würklich sind, lehrt die Erfahrung, indem wir und alle endlichen Dinge aus einer solchen Vermischung der Realitäten mit den Verneinungen bestehen. In dem Menschen sind Irrthum und Wahrheit, Laster und Tugend, Unwissenheit und Erkenntniß, und unzählig viele andere Verneinungen und Realitäten bey einander. Die Verneinungen, die in den möglichen und würklichen Dingen angetroffen werden, sind entweder innerliche oder äusserliche, und die letztern sind verneinende Verhältnisse und zufällige Verneinungen §. 48. 49. III. Z. E. die Verachtung ist ein verneinendes Verhältniß des Menschen. Die innerlichen Verneinungen sind entweder schlechterdings nothwendig, oder zufällig §. 107. Zu den erstern gehören die wesentlichen Stücke, das Wesen, und die Eigenschaften, wenn sie Verneinungen sind, und in so ferne sie Verneinungen haben §. 108. 109. Z. E. die wesentlichen Schranken unserer Vernunft, und daß wir nicht allwissend seyn können, sind innerliche und schlechterdings nothwendige Verneinungen des Menschen, man mag sie nun entweder zum Wesen des Menschen, oder zu seinen wesentlichen Stücken, oder zu seinen Eigenschaften rechnen. Die innerlichen Verneinungen, welche zufällig sind, sind innerliche und zufällige Bestimmungen, und also zufällige Beschaffenheiten §. 110. und alle Verneinungen in den zufälligen Beschaffenheiten sind zufällige Verneinungen. Z. E die Unwissenheit und der Irrthum, von welchen wir uns durch unser Studieren frey machen können, sind innerliche zufällige Verneinungen eines Menschen. Daher kan

das

das nothwendige Ding keine innerlichen zufälligen Verneinungen haben, und was dergleichen Verneinungen hat, muß ein zufälliges Ding seyn §. 118. 120. Wir Menschen können uns auch dadurch von unserer Zufälligkeit überzeugen, wenn wir bemerken, von wie vieler Unwissenheit und von wie vielen andern innerlichen Verneinungen wir uns nach und nach befreyen können: denn weil man sich von denselben befreyen kan, so müssen sie zufällige Beschaffenheiten seyn, und wir selbst müssen also zufällige Dinge seyn.

§. 133.

Nunmehr müssen wir uns bemühen, den Begrif von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, genauer zu entwickeln, und da ist es nöthig, daß wir einige Sätze zum voraus beweisen. Erstlich: **Keine Verneinung, in so ferne sie eine Verneinung ist, kan der Grund einer Realität seyn.** Denn eine reelle Folge haben, oder der Grund einer Realität seyn, ist eine Realität. Wenn ich von einem Dinge sage, daß es eine reelle Folge habe, so bejahe ich etwas von ihm, und nicht etwa bloß den Worten und dem ersten Anscheine nach, sondern in der That. Ein Ding bekomt einen wahren Zusatz, eine wahre Vermehrung, wenn es eine reelle Folge hat, und also ist es eine Realität, wenn ein Ding der Grund einer Realität ist §. 48. Wenn nun eine Verneinung, in so ferne sie eine Verneinung ist, der Grund einer Realität wäre, so wäre sie eine Realität, und das ist ungereimt §. 48. Eine Verneinung kan zwar der Grund einer andern Verneinung seyn, aber es ist unmöglich, daß sie der Grund einer Realität sey. Z. E. wenn wir auf eine Sache nicht achtung geben, so ist der Mangel der Aufmerksamkeit eine Verneinung. Nun kan zwar daraus ein Mangel der Erkenntniß entstehen, allein würde es nicht lächerlich seyn, wenn iemand sagen wolte: ich habe eine Predigt recht verstanden und behalten, denn ich habe nicht auf sie achtung gegeben? Wenn daher in einem Dinge Realitäten und Verneinungen beysammen sind, so ist es unmöglich, daß eine einzige der letztern zu einer der

ersten

ersten einen Grund enthalten könnte: das heist, keine Verneinung kan, in irgends einem Dinge, zu einer seiner Realitäten zusammen stimmen §. 94. Wenn wir daher in dem folgenden sehen werden, daß das Gute in einer Realität, und das Böse in einer Verneinung bestehe; so ist klar, daß das Böse nichts Guts hervorbringen kan. Zum andern: Keine Verneinung, in so ferne sie eine Verneinung ist, kan die Folge einer Realität seyn. Denn wenn ein Ding einen reellen Grund hat, oder die Folge einer Realität ist, so wird dadurch etwas von ihm bejahet, und zwar nicht bloß dem Worte und ersten Anschein nach, sondern in der That. Es bekomt dadurch in der That einen Zusatz, und es ist demnach eine Realität eines Dinges, wenn es einen reellen Grund hat §. 48. Hätte nun eine Verneinung einen reellen Grund, so wäre sie eine Realität, und das ist ungereimt. Eine Verneinung kan zwar einen verneinenden Grund haben, allein es ist unmöglich, daß sie eine Folge einer Realität sey. Das Böse kan keinen guten Grund haben. Die Unwissenheit ist eine Verneinung. Entsteht sie wohl, aus dem wahren Gebrauche unseres Verstandes? Jederman weiß ja, daß sie nur daher entsteht, wenn wir unsern Verstand nicht so gebrauchen, als zu der Erlangung einer Erkenntniß nöthig ist, und folglich entsteht die Unwissenheit, aus dem Mangel der Kraft, folglich aus einer Verneinung.

§. 134.

Auf eben die Art kan man auch, von den Realitäten, zweyerley beweisen. Einmal, keine Realität, in so ferne sie eine Realität ist, kan der Grund einer Verneinung seyn, oder eine verneinende Folge haben: denn sonst müßte eine Verneinung einen reellen Grund haben können, und da ist in dem vorhergehenden Absatze erwiesen worden, daß dieses unmöglich sey. Wenn man von einem Dinge sagt, daß es eine verneinende Folge habe, so verneint man in der That etwas von ihm, und es muß also in

so ferne ein verneinendes Ding seyn. Wenn nun eine Realität, in so ferne sie eine Realität ist, eine verneinende Folge hätte, so wäre sie in so ferne eine Verneinung, und also wäre eine Realität zugleich in eben der Absicht eine Verneinung, und das ist unmöglich §. 48. Zum andern, keine Realität kan ihren Grund in einer Verneinung oder einen verneinenden Grund haben, oder die Folge einer Verneinung seyn: denn sonst müste eine Verneinung der Grund einer Realität seyn können, und das ist, vermöge des vorhergehenden Absatzes, unmöglich. Einen verneinenden Grund haben, ist ein wahrhaftig verneinend Prädicat. Da nun keine Realität zugleich in einerley Absicht eine Verneinung seyn kan §. 48. so ist es widersprechend, wenn man sagen wolte, daß eine Realität die Folge einer Verneinung sey. Wir dürfen nur auf uns selbst achtung geben, um diese Sätze aus der Erfahrung zu bestätigen. Die deutliche Erkenntniß der Wahrheit ist eine Realität. Die Erfahrung lehrt uns aber auch, daß eine solche Erkenntniß reelle Gründe und Folgen habe. Wenn man daher sagt: die Vernunft irrt, so muß man, wenn man nichts ungereimtes sagen will, so wohl in der Vernunft, als auch in dem Irrthume, das Reelle von dem Verneinenden unterscheiden. Das Reelle in der Vernunft ist der Grund von dem Reellen in dem Irrthume, und die Verneinungen der Vernunft sind der Grund, von den Verneinungen in dem Irrthume. Auf eine ähnliche Art muß man die Redensart erklären: GOtt lenkt das Böse zum Guten. Da nun alles seinen Grund und seine Folgen hat §. 33. 36. so haben auch alle Verneinungen und Realitäten ihre Gründe und Folgen. Allein jene können nur Gründe und Folgen haben, die Verneinungen sind, und diese nur solche Gründe und Folgen, die Realitäten sind. Ein Ding demnach, welches Realitäten und Verneinungen zugleich hat, kan Gründe und Folgen haben, die eines Theils reell und eines Theils verneinend sind.

§. 135.

In dem 94 Absatze ist erwiesen worden, daß die Vollkommenheit eines Dinges, in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in ihm zu einer Realität, bestehe. Da nun keine Verneinung zu einer Realität mit andern zusammenstimmen kan §. 133. so besteht die Vollkommenheit in der Zusammenstimmung der Realitäten zu einer Realität. Gesetzt ein Ding hätte keine andere Bestimmungen als Realitäten, und es hätte gar keine Verneinungen, so muß seine Vollkommenheit nothwendig in einer Zusammenstimmung der Realitäten bestehen. Gesetzt aber, ein Ding habe Verneinungen und Realitäten zugleich, so ist es freylich möglich, daß auch seine Verneinungen mit einander verknüpft sind §. 57. und folglich zusammen stimmen. Allein da sie unmöglich zu einer Realität zusammenstimmen können §. 133. so ist unter den Verneinungen eines Dinges nur eine Zusammenstimmung zu einer Verneinung möglich, welche aber nichts weniger als eine Vollkommenheit ist. Aber es ist unmöglich, daß sie mit den Realitäten zusammenstimmen solten. Folglich besteht, die Vollkommenheit eines solchen Dinges, in der Zusammenstimmung seiner Realitäten zu einer Realität, und in so ferne es zugleich Verneinungen hat, in so ferne ist in ihm keine Zusammenstimmung. Da nun ein iedwedes mögliches Ding reell ist §. 131. und der Bestimmungsgrund seiner Vollkommenheit eine Realität §. 94. so besteht alle Vollkommenheit in der Zusammenstimmung der Realitäten zu einer Realität; oder in dem Inbegriffe aller Realitäten eines Dinges. Dadurch wird alle Mißdeutung des Begrifs der Vollkommenheit vollkommen gehoben, indem manche sich einbilden, daß eine iede Zusammenstimmung eine Vollkommenheit sey, und also auch die Zusammenstimmungen der Verneinungen der Sünden und des Bösen, welches freylich falsch ist.

§. 136.

So bald in einem Dinge eine Verneinung ist oder entsteht, so bald ist oder entsteht in ihm eine Unvollkommenheit,

heit. Denn in einem solchen Dinge sind Realitäten, weil es sonst nicht möglich wäre §. 131. Diese Realitäten sind mit einander verbunden §. 57. und stimmen zu einer Realität zusammen, weil sonst keine Vollkommenheit in einem solchen Dinge wäre §. 135. und das ist unmöglich §. 98. Wenn nun in ihm Verneinungen sind oder entstehen, so sind oder entstehen unter seinen mannigfaltigen Bestimmungen einige, die mit den übrigen nicht zusammen stimmen, weil keine Verneinung zu einer Realität zusammenstimmen kan §. 133. Wo also Verneinungen sind, da ist ein Mangel der Zusammenstimmung zu einer Realität, und also eine Unvollkommenheit §. 95. Da nun die Verneinungen zu einer Verneinung zusammenstimmen § 135. so ist diese entweder das Gegentheil von derjenigen Realität, welche der Bestimmungsgrund der Vollkommenheit des Dinges ist, oder sie ist nicht das Gegentheil derselben. In dem letzten Falle verursachen die Verneinungen einen blossen Mangel der Vollkommenheit, in dem ersten aber einen Streit und eine Mißhelligkeit unter den Bestimmungen, und also eine grössere Unvollkommenheit §. 96. Z. E. Unwissenheit ist eine Verneinung, wer weiß aber nicht, daß sie eine Unvollkommenheit sey? Alle Verneinungen sind und verursachen eine Unvollkommenheit, die entweder schlechterdings nothwendig oder zufällig ist, nach dem sie entweder schlechterdings nothwendig oder zufällig sind §. 132. Alle Unvollkommenheit besteht in einer Verneinung, weil sie in dem Mangel der Realitäten besteht §. 135. und sie ist schlechterdings nothwendig, wenn sie in denenjenigen Verneinungen besteht, die in dem Wesen, wesentlichen Stücken und Eigenschaften angetroffen werden; sie ist aber zufällig, wenn sie in denjenigen Verneinungen besteht, die zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse sind. Damit wir uns von der Unvollkommenheit endlicher Dinge einen rechten Begrif machen mögen, so wollen wir hier noch zweyerley bemerken. Einmal, wenn ein Ding seinem Wesen nach unvollkommen ist, so hat es auch Unvollkommenheiten in

seinen

seinen Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten. Denn wenn in dem Wesen eine Unvollkommenheit ist, so ist eine Verneinung in dem Wesen, weil alle Unvollkommenheit in einer Verneinung besteht. Diese Verneinung im Wesen muß eine Folge haben §. 36. und die muß eine Verneinung seyn §. 133. Die Folgen des Wesens und der wesentlichen Stücke sind die Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten §. 54. Folglich ist in denenselben auch eine Verneinung, und also eine Unvollkommenheit. Also sind alle Dinge, die ihrem Wesen nach unvollkommen sind, auch ihrer Würklichkeit nach, was ihre Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten betrift, unvollkommen. Zum andern: **wenn ein Ding Unvollkommenheiten in seiner Würklichkeit, in seinen Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten hat, so hat es auch nothwendig eine Unvollkommenheit in seinem Wesen.** Denn alsdenn sind in den Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten Verneinungen, weil alle Unvollkommenheit in einer Verneinung besteht. Diese müssen ihren Grund in dem Wesen haben, weil dasselbe den Grund von allen übrigen innerlichen Bestimmungen eines Dinges enthält §. 50. 51. Die Gründe der Verneinungen sind Verneinungen §. 133. Also muß alsdenn das Wesen auch Verneinungen, und also Unvollkommenheiten, in sich enthalten. Die Unvollkommenheiten greiffen, wie eine ansteckende Seuche, um sich. Die Unvollkommenheit in dem Wesen eines Dinges vergiftet alle übrige innerlichen Bestimmungen des Dinges, seine Würklichkeit, seine Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten. Und die Unvollkommenheit in der Würklichkeit, in den Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten, ist als eine giftige Frucht anzusehen, welche nicht anders stat finden kan, als wenn die Wurzel oder das Wesen vergiftet ist.

§. 137.

Hier können wir uns einen rechten Begrif machen von dem Bösen, und zeigen, daß es in nichts anders, als in

einer Verneinung, bestehe, oder daß das Böse nichts reelles sey. Einmal, **alle Verneinungen sind was Böses.** Denn dasjenige, was eine Unvollkommenheit mit sich führt, so bald es angenommen wird, ist was Böses §. 100. Nun ist eine iede Verneinung eine Unvollkommenheit §. 136. Folglich ist eine iedwede Verneinung was Böses. Und zwar die schlechterdings nothwendigen Verneinungen oder Unvollkommenheiten, oder die Unvollkommenheiten des Wesens und der Eigenschaften, werden **das metaphysische Uebel**, oder das schlechterdings nothwendige Uebel genannt. **Das zufällige Uebel** aber besteht in den zufälligen Verneinungen und Unvollkommenheiten, in denenjenigen Verneinungen, welche zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse sind. Das metaphysische Uebel muß hier sonderlich bemerkt werden, weil dasselbe die Quelle aller Unvollkommenheiten endlicher Dinge ist. Aus ihm nimt die Sünde und alles Elend in der Welt seinen ersten Ursprung, wie künftig gezeigt werden soll. Es haben zwar einige das metaphysische Uebel leugnen, und vorgeben wollen, als bestehe es bloß in einer metaphysischen Abstraction. Allein vermuthlich haben sich diese Leute an die Benennung gestossen, und wir haben es daher auch, um diesen Anstoß zu verhüten, ein schlechterdings nothwendiges Uebel genannt. In dem folgenden wollen wir darthun, daß alle endliche Dinge ein solches Uebel haben. Zum andern: **das Böse besteht, in so ferne es was Böses ist, in einer Verneinung.** Denn das Böse ist entweder eine Unvollkommenheit, oder ein Grund, oder eine Folge derselben §. 100. Nun ist eine iede Unvollkommenheit eine Verneinung §. 95. 48. Folglich auch ihre Gründe und Folgen §. 133. Man mag also das Böse betrachten, wie man will, betrachtet man es als Böse, so ist es was verneinendes. Nichts Böses kan was reelles seyn. Wolte man sagen, als behaupteten wir, daß das Böse eine blosse Chimäre sey, so spielt man mit den Worten, und versteht durch das reelle nicht dasjenige, was wir darunter verstehen. Wir verwerffen

werffen also die gewöhnliche Eintheilung des Bösen, der Strafen, u. s. w. in verneinende und reelle Uebel, denn alle Uebel müssen in Verneinungen bestehen. Freylich, den Worten und dem ersten Anscheine nach, kan ein Uebel in einer Abwesenheit eines Guten bestehen, und in einer Gegenwart eines Bösen, und jene kan man verneinende und diese bejahende Uebel nennen. Allein ein gründlicher Kopf muß sich, nach dem ersten Scheine, nicht richten. Freylich wenn man das Böse so nimt, wie es möglich und würklich ist, so muß es mit vielen Realitäten begabt seyn §. 131. Allein wenn man das Böse an einem iedweden Uebel untersuchen soll, so muß man das Reelle davon absondern, und alsdann wird man finden, daß es bloß in einer Verneinung bestehe. Die Sünde, in so ferne sie böse ist, besteht bloß in der Abweichung von dem Gesetze, und also in einer Verneinung.

§. 138.

Da eine iedwede Vollkommenheit, in einem Inbegriffe zusammenstimmender Realitäten, besteht § 135. so ist eine iedwede **Vollkommenheit** was reelles, und besteht also **niemals in einer Verneinung.** Eben so leicht ist zu erweisen, daß eine iedwede **Realität eine Vollkommenheit mit sich führe.** Denn eine iedwede Realität muß Folgen haben, und die können nichts anders als Realitäten seyn §. 36. 134. Folglich stimt eine iedwede Realität zu einer andern überein §. 94. Wenn also in einem Dinge eine Realität ist oder entsteht, so ist in demselben eine Zusammenstimmung der Realitäten, oder es entsteht eine solche Zusammenstimmung, folglich eine Vollkommenheit §. 94. So bald also in einem Dinge Realitäten gesetzt werden, so bald ist in demselben eine Vollkommenheit. Die schlechterdings nothwendigen Realitäten, die Realitäten des Wesens, der wesentlichen Stücke, und der Eigenschaften, sind oder verursachen eine schlechterdings nothwendige Vollkommenheit. Die Realitäten der zufälligen Beschaffenheiten, oder die innerlichen zufälligen Reali-

täten eines Dinges, sind oder verursachen eine innerliche Vollkommenheit, die zufällig ist, und diejenigen Realitäten, die Verhältnisse sind, verursachen oder sind eine äusserliche Vollkommenheit, die zufällig ist §. 98. Damit man sich nun einen vollständigern Begrif von der Vollkommenheit der Dinge zu machen im Stande sey, so wollen wir zweyerley hier beweisen. Erstlich: **wenn in einem Dinge eine Vollkommenheit seines Wesens angetroffen wird, so hat es auch Vollkommenheiten in seinen Eigenschaften oder zugleich in seinen zufälligen Beschaffenheiten.** Denn ist das Wesen vollkommen, so sind in ihm Realitäten §. 135. Diese haben ihre Folgen, und zwar in den Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten §. 36. 54. Diese Folgen sind auch Realitäten §. 134. und also Vollkommenheiten, weil eine iede Realität eine Vollkommenheit ist oder verursacht. Ein iedwedes Ding demnach, welches seinem Wesen nach vollkommen ist, das ist auch seiner Würklichkeit nach, oder in Absicht auf seine Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten, vollkommen. Zum andern: **ein Ding, welches in seinen Eigenschaften oder auch zugleich in seinen zufälligen Beschaffenheiten eine Vollkommenheit hat, das hat auch in seinem Wesen eine Vollkommenheit.** Denn alsdenn hat es, in seinen innerlichen Bestimmungen ausser dem Wesen, Realitäten. Diese haben ihre Gründe in dem Wesen §. 50. 51. Diese Gründe sind Realitäten §. 134. Folglich sind in dem Wesen Realitäten, und also eine Vollkommenheit. Es ist demnach unmöglich, daß ein Ding seiner Würklichkeit nach, oder in Absicht auf seine Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten, vollkommen seyn solte, welches nicht auch eine Vollkommenheit in seinem Wesen hätte. Die Vollkommenheit in dem Wesen ist eine Quelle, die ihr Wasser über die benachbarten Gegenden ergiest; und die Vollkommenheit in der Würklichkeit ist eine gute Frucht, welche eine gute Wurzel in dem Wesen erfodert.

§. 139.

§. 139.

Aus den bisherigen Untersuchungen kan nunmehr aufs klärste erwiesen werden, daß das Gute nothwendig in einer Realität bestehe, und daß es keine verneinenden Güter gebe. Denn einmal, **alle Realitäten sind was Guts**, und alle Dinge sind gut, in so ferne sie Realitäten haben. Eine iede Realität ist eine Vollkommenheit, und vermehrt die Vollkommenheit des Dinges, in welchem sie angetroffen wird §. 38. Nun ist alles dasjenige gut, was vollkommen ist §. 99. Folglich ist eine iedwede Realität gut. Und zum andern: **alles was gut ist, das ist in so ferne eine Realität.** Denn es ist entweder eine Vollkommenheit und was vollkommenes §. 99. und alsdenn besteht es in einer Realität §. 135. oder es ist ein Grund der Vollkommenheit §. 99. und also einer Realität §. 135. und alsdenn ist es auch eine Realität, weil der Grund einer Realität allemal eine Realität ist §. 134. oder es ist eine Folge der Vollkommenheit §. 99. und also einer Realität §. 135. und auch in diesem Falle ist es eine Realität, weil die Folge einer Realität keine Verneinung seyn kan §. 134. Es ist demnach in allen Fällen klar, daß das Gute, in so ferne es gut ist, nichts verneinendes, sondern nothwendig was reelles seyn müsse. Es ist wahr, man pflegt gemeiniglich die Belohnungen, und auch andere Güter, in verneinende und reelle einzutheilen. Es ist gut, wenn man nicht krank wird, und dieses Gute scheint in einer Verneinung der Krankheit zu bestehen. Allein iedermann sieht, daß die Abwesenheit der Krankheit was reelles sey. Und wir wissen ja ohnedem, daß wir uns bey der Untersuchung, ob etwas eine Verneinung oder Realität sey, nicht nach den Worten und dem ersten Anscheine richten müssen §. 48. Wir geben also gerne zu, daß es Güter giebt, welche wir mit verneinenden Worten ausdrucken, und die man sich auf den ersten Anblick als Abwesenheiten und Verneinungen vorstelt. Allein daraus folgt nichts weniger, als daß sie in der That Verneinungen sind. Alle Realitäten sind was

Guts. Die schlechterdings nothwendigen Realitäten, die Realitäten, welche wesentliche Stücke und Eigenschaften sind, machen das metaphysische Gute aus, und die zufälligen Realitäten, die Realitäten, welche zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse sind, die machen das zufällige Gute aus. Und hieraus läst sich beurtheilen, was man zu der metaphysischen und zu der zufälligen Güte eines Dinges rechnen müsse. Das höchste metaphysische Gut besteht, in dem höchsten Grade der schlechterdings nothwendigen Realität eines Dinges. Und das höchste zufällige Gut besteht, in dem höchsten Grade der zufälligen Realität eines Dinges §. 99.

* *

Der vierte Abschnitt.

Von den einzeln und allgemeinen Dingen.

§. 140.

Es ist nicht genung zu sagen, zu was für übertriebenen Spitzfindigkeiten und hitzigen Streitigkeiten, die Lehre von den allgemeinen Dingen, den Weltweisen Gelegenheit gegeben. Zu den Zeiten der scholastischen Weltweisen trente sich, die ganze gelehrte Welt, über der Frage: ob die Gegenstände unserer abstracten und allgemeinen Erkenntniß, auser unserm Verstande, eine Realität haben oder nicht? Es ist anmuthig genung, in der Geschichte der Weltweisheit diese Streitigkeiten zu untersuchen, um unter andern daraus zu lernen, wie sehr sich der spitzfindige Verstand der Menschen versteigen kan, wenn sie sichs in den Kopf setzen, Recht zu behalten. Wir wollen diese ganze Lehre nach unsern Einsichten nur so abhandeln, daß wir dasjenige ausführen, was uns zu wissen unentbehrlich und nützlich ist. Wenn man wissen will, wie ein einzelnes Ding von einem allgemeinen oder abstracten Dinge unterschieden sey, so müssen wir erst untersuchen, was man durch die durchgängige oder gänzliche Bestimmung eines Dinges verstehe. Nemlich

lich kein Ding ist ganz unbestimt §. 58. Alle mögliche Dinge haben viele Bestimmungen, ein Wesen, wesentliche Stücke, Eigenschaften, eine Einheit, Wahrheit, Vollkommenheit u. s. w. Es kan aber auch Dinge geben, die in verschiedener Absicht noch unbestimt sind, wie z. E. die bloß möglichen Dinge §. 59. Jene sind nicht ganz unbestimt, diese aber sind nicht ganz bestimt. Nun kan man ein Ding gedenken, welches ganz bestimt ist, wenn in ihm nichts unbestimtes mehr angetroffen wird. Ein gänzlich oder durchgängig bestimtes Ding ist also ein Ding, welches in keinerley Absicht noch unbestimt ist; oder von dem, ein iedwedes mögliches Prädicat, entweder verneinet oder bejahet werden muß. Und die durchgängige oder gänzliche Bestimmung eines Dinges besteht, in dem Inbegriffe aller Bestimmungen, die in ihm beysammen auf einmal möglich sind. Wenn also einem Dinge, unter allen möglichen Prädicaten, die einander widersprechen, eins zukomt, entweder das bejahende oder das verneinende, so hat es seine gänzliche Bestimmung. GOtt ist ein durchgängig bestimtes Ding. Ich mag ein Prädicat nehmen was ich für eins will, z. E. eine Materie seyn, denken u. s. w. so muß dasselbe entweder von ihm bejahet oder verneinet werden, z. E. GOtt ist keine Materie, GOtt denkt u. s. w. Wir Menschen haben auch unsere durchgängige Bestimmung, und wir können uns also hier selbst als Beyspiele betrachten. Zu der durchgängigen Bestimmung eines Dinges gehören alle Bestimmungen, die zu seinem Wesen gehören, desgleichen die zu seiner Würklichkeit gehören, und alle Bestimmungen in Absicht auf die Verhältnisse. Die durchgängige Bestimmung ist also von der Würklichkeit unterschieden, und begreift mehr in sich als die letztere. Die Würklichkeit faßt das Wesen nicht in sich, und auch nicht nothwendig die Bestimmung eines Dinges in Absicht auf die Verhältnisse §. 60. Allein die durchgängige Bestimmung begreift alle Bestimmungen in sich, die zur Würklichkeit gehören, und ausser dem noch nicht nur diejenigen, die

zum Wesen gehören, sondern auch diejenigen, die einem Dinge in Absicht auf seine Verhältnisse zukommen. Man muß zwar zugeben, wie hernach bewiesen werden wird, daß alle würkliche Dinge durchgängig bestimt sind, und alle durchgängig bestimten Dinge würklich sind: allein dem ohnerachtet ist, die durchgängige Bestimmung, von der Würklichkeit noch zu unterscheiden.

§. 141.

Alle mögliche Dinge sind entweder durchgängig bestimt, oder sie sind nicht durchgängig bestimt §. 140. Ist das erste, so werden sie einzelne Dinge genannt. Ein einzelnes Ding hat also seine durchgängige Bestimmung, und man muß es nicht mit einer Substanz verwechseln. Eine einzelne Substanz ist allerdings ein einzelnes Ding, allein ein Accidenz kan auch ein einzelnes Ding seyn. GOtt ist ein einzelnes Ding, und auch ein ieder würklicher Mensch. Allein auch die Gedanken, die ich habe, sind einzelne Dinge, weil ein ieder derselben, so bald er in meiner Seele würklich wird, seine durchgängige Bestimmung bekomt. Wenn man sagt, daß ein einzelnes Ding durchgängig bestimt sey, so sagt man damit nicht so viel, als wenn es überhaupt alle seine möglichen Bestimmungen habe, sondern es heist so viel als: einem solchen Dinge komt, unter allen möglichen einander widersprechenden Prädicaten, iedesmal dasjenige zu, was zu der Zeit in ihm möglich ist. Ein Mensch ist heute durchgängig bestimt; er wird es auch morgen seyn. Er bekomt ja aber morgen andere Bestimmungen, als er heute gehabt hat? Allerdings, allein es müssen allemal einige von seinen heutigen Bestimmungen wegfallen, wenn er die morgenden bekommen soll. Folglich ist ein Mensch, in einem iedweden Augenblicke seines Daseyns, durchgängig bestimt, nur in dem einem Augenblicke anders als in dem andern, das Prädicat, welches in dem vorhergehenden Augenblicke von ihm bejahet worden, muß in dem folgenden von ihm verneinet werden, oder umgekehrt. Jetzt habe ich einen gewissen Gedanken, und in dem

dem folgenden Augenblicke habe ich denselben Gedanken nicht. Wenn nun ein Ding kein einzelnes Ding ist, so komt es entweder vielen andern Dingen zu, oder nicht. Das erste ist ein allgemeines Ding, und das letzte hat keinen besondern Namen bekommen. Zu dem letztern kan man, die ganze Möglichkeit eines einzelnen Dinges, rechnen. Sie ist nicht durchgängig bestimt, und gleichwohl kein allgemeines Ding, weil sie nur dem einzigen einzelnen Dinge zukomt, dessen Möglichkeit sie ist. Ein ieder Leser kan hier, seine eigene gänzliche Möglichkeit, zum Beyspiele annehmen. Ein allgemeines Ding ist dasjenige, was wir uns in unsern abstracten Begriffen vorstellen, z. E. das Mögliche, das Nothwendige, das Zufällige u. s. w. Es ist auf den ersten Anblick klar, daß dergleichen Dinge nicht durchgängig bestimt sind, z. E. das Mögliche kan nothwendig oder zufällig seyn, kan man wohl eins von beyden von dem Möglichen überhaupt bejahen? Wolte man sagen, das Mögliche ist nothwendig, so ists ein Irrthum, denn es gibt was mögliches, so zufällig ist. Wolte man sagen, das Mögliche ist zufällig, so ist es auch ein Irrthum, denn es giebt was Mögliches so nothwendig ist. Also ein allgemeines Ding ist nicht ganz bestimt, und komt vielen andern Dingen zu, z. E. das Mögliche. GOtt ist möglich, der Mensch auch, und unzählig viel andere Dinge. Ein allgemeines Ding wird allemal auch ein höheres Ding genennt, in Absicht auf diejenigen Dinge, denen es zukomt, und die mehr bestimt sind, als es selbst bestimt ist. Möglich ist ein höheres Ding als Nothwendig, weil das Nothwendige mehr Bestimmungen hat als das Mögliche. Ein niedriges Ding ist ein Ding, welches mehr bestimt ist als ein anderes, so es in sich enthält. Nun ist kein Ding, welches bestimter wäre, als ein einzelnes Ding. Ein solches Ding ist also nicht nur ein niedrigeres, sondern es kan auch das niedrigste genennt werden. Ein allgemeines Ding kan auch niedriger seyn, als ein anderes, welches noch weniger bestimt ist. Z. E. nothwendig ist niedriger, als mög-

lich. Es ist vor sich klar, daß das Höhere nach dieser Erklärung nicht vollkommener und vortreflicher ist, als das Niedrigere. Daher können wir hier sagen, daß GOtt eins von den niedrigsten Dingen sey, ohne dadurch etwas zu behaupten, welches seiner göttlichen Hoheit nachtheilig seyn solte.

§. 142.

Die allgemeinen Dinge kommen iederzeit mehrern andern Dingen zugleich zu §. 141. und sie enthalten demnach die Uebereinstimmungsstücke aller derjenigen Dinge, denen sie zukommen, weswegen sie auch eben allgemeine Dinge in Absicht auf alle diejenigen Dinge genennt werden, denen sie ohne Ausnahme zukommen §. 49. Man kan daher auch ein allgemeines Ding durch die Uebereinstimmung anderer Dinge erklären, und wenn wir uns Begriffe von diesen Uebereinstimmungen machen, ohne in denenselben uns noch mehr ausser einer Uebereinstimmung anderer Dinge vorzustellen, so nennen wir dieselben abstracte oder abgesonderte Begriffe. Z. E. alle einzelne Dinge sind möglich, und sie kommen also darin mit einander überein, daß sie dieses gemeinschaftliche Prädicat haben. Die Möglichkeit ist also ein allgemeines Ding, und der Begrif von derselben ein abstracter Begrif. Man kan daher ein allgemeines Ding, auf eine doppelte Weise, betrachten. Einmal dergestalt, daß man es als ein Prädicat, als eine Bestimmung oder als einen Theil eines Dinges ansiehet, welches ausser dem noch mehr bestimt ist. Alsdenn ist es nichts anders, als ein Prädicat, oder mehrere Prädicate desselben zusammen genommen, die es mit andern Dingen gemein hat. Z. E. wenn ich die Möglichkeit GOttes betrachte, so betrachte ich das allgemeine Ding, die Möglichkeit, als eine Bestimmung GOttes, und stelle mir zu gleicher Zeit vor, daß GOtt ausser derselben noch mehr Bestimmungen habe. In dieser Absicht sind die allgemeinen Dinge nichts anders als Bestimmungen eines Dinges, die eben so sind, als Bestimmungen anderer Dinge; oder sie sind nichts anders als

Be-

Bestimmungen eines Dinges, in so ferne sie sich auf die Bestimmungen eines andern Dinges dergestalt beziehen, daß sie keine Verschiedenheit zwischen diesen Dingen ausmachen. Z. E. die Möglichkeit GOttes macht keine Verschiedenheit zwischen GOtt und andern Dingen, sondern vermöge dieses Prädicats bezieht sich GOtt dergestalt auf andere Dinge, daß er ihnen ähnlich ist. Zum andern kan man das allgemeine Ding so betrachten, daß man es in Gedanken von allen andern Bestimmungen absondert, welche diejenigen Dinge noch ausser denenjenigen Uebereinstimmungsstücken besitzen, die das allgemeine Ding ausmachen, und alsdenn ist das allgemeine Ding nichts anders als der abstracte Begrif, den wir uns machen, wenn wir die Uebereinstimmungen der Dinge allein denken. Z. E. wenn ich bloß die Möglichkeit denke, ohne mir irgends ein Ding vorzustellen, welches möglich ist. Da nun, durch die Absonderung in unsern Gedanken, keine Absonderung in den Sachen selbst vorgeht, so würde es sehr ungereimt seyn, wenn man sagen wolte, daß dasjenige, was wir uns in einem abstracten Begriffe allein, mit Absonderung alles übrigen, vorstellen, ein Ding wäre, welches ausser dem Verstande und ausser allen andern Dingen vor sich allein möglich oder würklich wäre. Als wenn man z. E. sagen wolte, daß die Möglichkeit ohne alle andere Bestimmungen, ausser allen Dingen, alleine möglich seyn könnte. Können wir doch bey einem einzelnen Dinge, nach unserm Gutdünken, bald diese bald jene Bestimmung desselben allein in Betrachtung ziehen. Man kan Leibnitzen als einen Menschen, als einen Gelehrten, als einen Geschichtskundigen, als einen Dichter betrachten, ohne an alle seine Prädicate zusammengenommen zu gedenken. Und man muß demnach niemals glauben, als wenn ein allgemeines Ding, um deswillen, weil wir es in unsern Gedanken von andern absondern, auch in der That ein von andern Dingen ganz abgesondertes Ding wäre. Dieses war eben der Stein des Anstosses, warum manche Weltweisen, in Absicht auf die allgemeinen Dinge, entwe-

der

der zu viel oder zu wenig behauptet haben. Einige hielten dieselben für blosse Begriffe und Namen, die ausser unserm Verstande keinen reellen Gegenstand haben. Einige im Gegentheil bildeten sich wohl gar ein, daß sie eben so, wie sie in der Abstraction des Gemüths gedacht werden, ausser dem Verstande, allein genommen, möglich und vorhanden seyn. Die Mittelstrasse ist auch hier die sicherste, und die haben wir erwählt.

§. 143.

Ein jedwedes allgemeines Ding besteht in der Uebereinstimmung anderer Dinge §. 142. Und da versteht man, durch die Arten der Dinge, die Uebereinstimmungen einzelner Dinge, die nicht zugleich Uebereinstimmungen allgemeiner Dinge sind. Z. E. so lange man, in der philosophischen Historie, die Wolfianischen Weltweisen nicht wiederum in verschiedene Secten eintheilt, so lange ist ein Wolfianer eine Art der Weltweisen, welche nur lauter einzelne Weltweisen unter sich begreift. Eine Gattung der Dinge aber ist eine Uebereinstimmung einzelner Dinge, die auch zugleich eine Uebereinstimmung allgemeiner Dinge ist. Leibnitz, Plato, Wolf, Aristoteles sind Weltweise. Es sind aber auch die Epicuräischen, Platonischen, Wolfianischen Weltweisen Weltweise. Ein Weltweiser ist also eine Gattung, weil er in der Aehnlichkeit einzelner Weltweisen und ganzer Secten derselben besteht. Die allerniedrigste Gattung ist die Uebereinstimmung der Arten der Dinge. Und da die Gattungen wieder verglichen werden können, so haben sie wieder ihre Uebereinstimmung, und daher kommen die einander untergeordnete Gattungen, welche bald höhere bald niedrigere Gattungen genannt werden, nach dem sie entweder mehrere oder wenigere Bestimmungen haben als andere §. 141. bis endlich die höchste Gattung in der Uebereinstimmung aller möglichen Dinge besteht, welche mit keiner andern Uebereinstimmung verglichen werden kan. Ein Gelehrter ist eine höhere Gattung als ein Weltweiser, weil er die Aehnlichkeit der Weltweisen mit allen

übrigen

übrigen Gelehrten vorstelt. Ein Weltweiser ist eine niedrigere Gattung, als ein Gelehrter. Ein Ding, das Mögliche, das sind die höchsten Gattungen, denn man kan den Begrif von dem Möglichen mit keinem andern vergleichen, und noch eine weitere Uebereinstimmung derselben allein gedenken. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Abhandlung zu trocken und unnütz zu seyn scheint. Allein wenn man die Sache genauer untersucht, so wird man sie ganz anders befinden. Nemlich wir Menschen haben überhaupt einen so schwachen Verstand, daß es uns unmöglich ist, ein einzelnes Ding auf einen Blick zu durchschauen, und uns eine gehörig klare, richtige und gründliche Erkenntniß von demselben zu machen. Ein einzelnes Ding ist durchgängig bestimt, und enthält also unendlich vieles von einander unterschiedenes in sich. Wenn wir nun ein solches Ding erblicken, so erblicken wir unendlich viel auf einmal, und wir gerathen eben so in eine Verwirrung, als wenn wir in einen grossen und dichten Wald sehen. Wenn wir auf die Welt kommen, so sehen, hören und empfinden wir lauter einzelne Dinge. Unsere junge Seele kan vor der Menge, nichts recht erkennen. Allein je öfter uns eine Sache vorkomt, desto näher und besser lernen wir sie kennen. Da nun die Uebereinstimmungsstücke uns am häufigsten vorkommen, und in denselben die Arten und Gattungen der Dinge bestehen; so ist es der Natur unserer schwachen Kräfte vollkommen gemäß, daß wir die Arten und Gattungen der Dinge nach und nach uns vorstellen, und dadurch zu der Erkenntniß der allgemeinen Dinge gelangen. Handelt also ein Metaphysiker wohl der natürlichen Art zu denken zuwider, wenn er die Lehre von den allgemeinen Dingen abhandelt? Die machen ja dasjenige in der ganzen menschlichen Erkenntniß aus, was wir am besten, am deutlichsten, richtigsten und gewissesten wissen können, und auch am besten wissen. Es haben daher alle gründliche Weltweise gewünscht, daß man alle Gattungen und Arten der Dinge in eine gehörige und durchgängig zusammenhängende Ordnung, bringen möchte.

Freylich

Freylich wäre dieses sehr gut, allein auch in diesem Stücke äussert sich die Unwissenheit der Menschen, und alle diejenigen, die es versucht haben, sind in unendliche Spitzfindigkeiten und übertriebene Tabellen gerathen. Diese ganze Lehre von den Arten und Gattungen der Dinge muß allen denjenigen sehr leicht seyn, welche aus der Vernunftlehre, die Lehre von den abstracten Begriffen, gelernt haben.

§. 144.

Ein niedrigeres Ding ist allemal mehr bestimt, als ein höheres §. 141. und es sind demnach in jenem Bestimmungen, die in diesem nicht sind. Diese Bestimmungen werden der **Unterschied des niedrigern Dinges** genannt §. 49. Folglich besteht das höhere oder allgemeine Ding aus denenjenigen Bestimmungen eines niedrigern Dinges, welche übrig bleiben, wenn man seinen Unterschied absondert; und wenn man zu dem höhern Dinge den Unterschied hinzuthut, so bekomt man das niedrigere Ding, z. E. die Tugend und die philosophische Tugend. Jene ist ein höheres, diese ein niedrigeres Ding, und das Wort philosophisch zeigt den Unterschied der letztern an. Es ist augenscheinlich, daß man den Begrif von der Tugend bekomme, wenn man von der philosophischen Tugend ihren Unterschied wegläst, und daß man die letztere bekomme, wenn man ihren Unterschied zu der Tugend überhaupt hinzuthut. Alle niedrigere Dinge enthalten demnach die höhern, worunter sie gehören, in sich, und noch überdies ihren Unterschied. Die niedrigern Gattungen enthalten, ausser den höhern, einen Unterschied in sich, und den nennt man den **Unterschied der Gattungen**. Z. E. philosophische Tugend ist eine niedrigere Gattung der Tugenden, und das Wort philosophisch zeigt den Unterschied an. Die Arten haben ihren Unterschied ausser allen Gattungen, die sie in sich enthalten, und das ist der **Unterschied der Arten**, und ein einzelnes Ding hat auch einen Unterschied, einen Inbegrif von Bestimmungen, wodurch es ein einzelnes Ding ist. Wer demnach die niedrigern Dinge recht kennen lernen will, der muß zwar alle

Gat-

Gattungen und Arten kennen, worunter sie gehören; allein das ist noch nicht genung, sondern er muß auch ihren Unterschied recht kennen. Keins kan ohne dem andern uns eine rechte Kenntniß geben. Wer bey einem Dinge bloß diejenigen Bestimmungen untersucht, die seine Gattungen und Arten ausmachen, der weiß bloß das, was ein Ding mit andern gemein hat: und kan ers dadurch wohl von andern recht unterscheiden? Würde ich Leibnitzen wohl kennen, wenn ich weiter von ihm nichts wüste, als daß er ein Mensch sey? Und wenn man den Unterschied der Dinge bloß untersuchen will, ohne ihre Gattungen zu untersuchen; so steht man nicht nur in Gefahr, manches zu dem Unterschiede eines Dinges zu rechnen, was es doch mit andern gemein hat: sondern man lernt auch die Dinge nicht gründlich kennen, wie aus dem folgenden erhellen wird. So haben viele Weltweise, in der Untersuchung der Natur der Geister, sich betrogen. Weil sie nicht alle Gattungen zu erforschen gesucht haben, worunter die Geister gehören; so haben sie das Vermögen zu denken als ein Unterscheidungsstück eines Geistes angesehen, und ein jedes denkendes Wesen für einen Geist gehalten. So bald man aber die Gattungen untersucht, worunter ein Geist gehört, so bald erkennt man, daß das Vermögen zu denken kein Unterschied eines Geistes sey, sondern zu seiner Gattung gehöre. Dieses einzige Beyspiel kan uns zur Genüge überzeugen, daß man sehr viele Verwirrung und Irrthümer verhüten kan, wenn man bey einen iedweden Dinge zweyerley untersucht, wenn es uns möglich ist: einmal unter was für Gattungen und Arten der Dinge es gehöre, und zum andern, worin sein Unterschied bestehe. Ist es wohl eine trockene und unnütze Untersuchung, daß wir iezo die Lehre von den allgemeinen Dingen abhandeln?

§. 145.

Kein einzelnes Ding kan ohne Würklichkeit vorgestelt werden, oder wenn ich mir ein Ding als ein einzelnes Ding vorstellen will, so muß ich mirs nothwendig als ein würk-

liches

liches Ding vorstellen; oder alle einzelne Dinge sind würkliche Dinge. Denn ein einzelnes Ding ist durchgängig bestimt §. 141. Folglich hat es alle in ihm beysammen mögliche Bestimmungen §. 140. und also auch alle seiner innerlichen Bestimmungen, die beysammen möglich sind, und folglich auch alle diejenigen innerlichen Bestimmungen, die ausser dem Wesen in ihm möglich sind. Die letztern machen zusammengenommen die Würklichkeit aus §. 60. Folglich hat ein einzelnes Ding allemal die Würklichkeit, oder kein Ding ist eher ein einzelnes Ding, als es ein würkliches Ding ist, es mag nun ein einzelne Substanz oder ein einzelnes Accidenz seyn. Eben so kan man erweisen, daß alles, was würklich ist, ein einzelnes Ding sey. Denn was würklich ist, hat ausser seinem Wesen alle übrigen innerlichen Bestimmungen §. 59. und es ist demnach innerlich durchgängig bestimt §. 140. und indem es würklich ist, sind auch alle seine Verhältnisse bestimt, weil dieselben zwar nicht nothwendig zu der Würklichkeit gehören, aber doch allemal zu ihr gerechnet werden müssen, wenn sie da sind §. 60. Ein iedes würkliches Ding ist demnach durchgängig bestimt, und also ein einzelnes Ding §. 141. Wir Menschen sind würklich, wir sind aber auch einzelne Dinge. Die Gedanken, die in meiner Seele sind, sind würklich, und sie sind auch einzelne Gedanken, durchgängig bestimte Gedanken, und einzelne Dinge. Hieraus ist demnach klar, daß nichts würklich sey, was nicht ein einzelnes Ding ist. Nun sind die allgemeinen Dinge keine einzelnen Dinge §. 141. Folglich können sie nicht würklich seyn. Manche haben daraus schliessen wollen, daß unsere Begriffe von der Möglichkeit, von der Nothwendigkeit, von der Menschheit, kurz, daß alle unsere abstracten Begriffe, weil sie uns allgemeine Dinge vorstellen, keinen reellen Gegenstand haben, und also falsche Begriffe sind. Allein alle unsere abstracten Begriffe, wenn sie nur sonst wahr sind, haben dennoch einen reellen Gegenstand, ob derselbe gleich nicht würklich ist. Denn das allgemeine Ding wird entweder als

ein Uebereinstimmungsstück eines andern Dinges mit den übrigen Dingen seiner Art betrachtet, oder in der Absonderung des Gemüths in Gedanken §. 142. In der ersten Absicht ist es eine mögliche oder auch würkliche Bestimmung eines einzelnen Dinges, und also eine einzelne Bestimmung. In der andern aber ist sie ein Prädicat, welches wir in unsern Gedanken von allen übrigen absondern, und so ist es freylich in den Dingen selbst weder möglich noch würklich. Z. E. die Menschheit ist ein allgemeines Ding. Wenn wir nun dieselbe in unserm Gedanken von dem Menschen absondern, und sie uns allein vorstellen, so kan sie freylich allein nicht vorhanden seyn. Allein wenn ich sage: Leibniß ist ein Mensch oder hat die Menschheit, so stelle ich mir dadurch ein Prädicat vor, welches in Leibnitzen würklich vorhanden ist. Ist es nun wohl nöthig, hier in unendlichen Spitzfindigkeiten sich zu verliehren, um auszumachen, ob die allgemeinen Dinge würklich sind oder nicht?

§. 146.

Wir müssen zum Beschluß dieser Abhandlung von den allgemeinen und einzelnen Dingen noch zeigen, wie nützlich und unentbehrlich uns dieselbe in aller unserer Erkenntniß sey, weil sie uns eine von den allgemeinsten Grundregeln des vernünftigen Denkens an die Hand giebt. Wer sich nemlich die Mühe nehmen will, die Art zu untersuchen, wie wir Menschen zu schliessen pflegen, der wird finden, daß kein Schluß häufiger gemacht wird, als der Schluß von dem Allgemeinen aufs Besondere. Alles was wir von allen Menschen sagen, das wenden wir, nach der natürlichsten und gemeinsten Art zu denken, auf einen iedweden Menschen an. Alle Menschen können irren, kein Mensch ist allwissend. Wer kan so dum seyn, daß er nicht, wenn er denkt, daß alle Gelehrte Menschen sind, zugleich den Schluß machen solte: alle Gelehrte können irren, kein Gelehrter ist allwissend? Wo ist der Mensch zu finden, der des Gebrauchs seiner Vernunft mächtig ist, der nicht so schliessen solte? Darin besteht eben der Nutzen der Erkenntniß der

allgemeinen Dinge, daß wir dasjenige, was wir von ihnen allgemein erkennen, auf alle einzelne Fälle ohne weiteres Bedenken anwenden können. Denn ein niedrigeres Ding enthält allemal das höhere nebst seinem Unterschiede in sich, oder das niedrigere Ding besitzt, ausser seinem Unterschiede, alle Bestimmungen, welche, wenn sie allein gedacht werden, das höhere oder allgemeine Ding genennt werden §. 144. Folglich sind in einem einzelnen Dinge alle Bestimmungen, welche die Arten, die niedrigern und höhern Gattungen ausmachen, worunter es gehört. In den Arten sind alle Gattungen derselben, und in den niedrigern Gattungen die höhern. Es ist demnach klar, daß alle Prädicate eines höhern Dinges auch Prädicate derjenigen niedrigern Dinge sind, die unter dasselbe gehören. Was man also von den Gattungen sagen kan, das kan man auch von den Arten und den einzelnen Dingen denken und sagen, die unter sie gehören. Kurz, was von einem allgemeinen Dinge bejahet oder verneinet werden kan, das kan nicht nur von einem iedweden einzeln Dinge, sondern auch von einem iedweden niedrigern Dinge überhaupt bejahet oder verneinet werden, wenn es nur unter das allgemeine Ding gehört. Das Mögliche ist ein allgemeines Ding. Wir haben von demselben erwiesen, daß es einen Grund, eine Wahrheit, eine Einheit habe. Wenn dies zugestanden wird, kan man wohl noch zweifeln, daß ein Cörper, GOtt, ein Gedanke, einen Grund, eine Wahrheit, eine Einheit habe, so bald man dargethan, daß diese Dinge möglich sind, oder unter das Mögliche gehören? Wie nützlich ist uns Menschen also nicht die allgemeine Erkenntniß, oder die Erkenntniß allgemeiner Dinge! Es ist wahr, wenn man ein einzelnes Ding, z. E. GOtt, will kennen lernen, und man wolte weiter nichts thun, als die Prädicate aller derjenigen Gattungen und Arten der Dinge von GOtt gedenken, unter welche er gehört; so würden wir von ihm weiter nichts wissen, als was er mit den Menschen, und andern Dingen gemein hat, und wir würden also GOtt nicht recht kennen lernen. Dazu

können

können wir uns nicht eher Hofnung machen, ehe wir nicht seinen Unterschied gehörig einsehen. Allein ehe man diesen Unterschied recht einsehen kan, muß man allemal erst dasjenige untersuchen, was er mit andern Dingen gemein hat. Und es erfordert es demnach die Natur unserer eingeschrenkten Erkenntnißkräfte, daß wir, wenn wir eine rechte Erkenntniß erlangen wollen, von den allgemeinsten Dingen anfangen, und immer nach und nach zu der Untersuchung niedrigerer und niedrigerer Dinge fortgehen, bis wir endlich auf einzelne Dinge kommen. Fängt man die Sache umgekehrt an, so wird man durch die Menge der mannigfaltigen Bestimmungen einzelner Dinge zu sehr überhäuft, und man hat keinen Leitfaden in diesem Labyrinthe. Die allgemeine Erkenntniß, oder die Erkenntniß der Gattungen und Arten der möglichen Dinge, ist mit einer Ordnung verknüpft, nach welcher wir uns angewöhnen, in einem iedweden Dinge nicht alles auf einmal, sondern eins nach dem andern, und zwar ein iedwedes an seinem gehörigen Orte, zu untersuchen.

* *

Der fünfte Abschnitt.

Von dem Ganzen und seinen Theilen.

§. 147.

Man kan sich ein iedwedes mögliches Ding, es mag nun übrigens beschaffen seyn wie es will, als ein Ganzes vorstellen, und daher nennt man alle Prädicate, alle Merkmale, alle Bestimmungen eines Dinges, sein Wesen, seine wesentlichen Stücke, seine Eigenschaften, kurz alles was sich in ihm von einander unterscheiden läst, seine Theile. Da nun alle mögliche Dinge viele Bestimmungen haben, so haben alle mögliche Dinge Theile. Manche glauben, daß ein Ding, welches Theile hat, ein Körper sey, und die pflegen sich daran zu stossen, wenn man

sagt, GOtt habe Theile. Allein ein anderes ist es körperliche Theile haben, und ein anderes Theile überhaupt haben. Man sagt: die Theile der Wissenschaften, die Theile der Begriffe; sind deswegen die Wissenschaften und die Begriffe Körper? Man kan also sagen, daß ein iedwedes mögliches Ding ein Ganzes, und alle Bestimmungen Theile sind. Und wir müssen daher die Begriffe des Ganzen und der Theile so erklären, daß sie nicht bloß auf Körper passen. Nemlich ein Ganzes ist ein iedwedes Ding, in so ferne es als Eins vorgestelt wird, und zugleich als völlig einerley mit vielen Dingen zusammengenommen. Viele Dinge, wenn man sie sich als völlig einerley mit Einem vorstelt, werden Theile genannt. Ein Thaler ist ein Ganzes, und vier und zwanzig Groschen die Theile. Nun wird ein Thaler als Eins vorgestelt, welches von vier und zwanzig Groschen gar nicht verschieden ist. Also ist ein Thaler ein Ganzes, und die Groschen die Theile desselben. Der Mensch ist ein Ganzes, und Leib und Seele seine Theile. Die Metaphysik ist ein Ganzes, und die Ontologie, Cosmologie u. s. w. sind die Theile derselben. Das Ganze kan zwar verschieden seyn, und ist auch verschieden von den einzeln Theilen. Allein alle Theile zusammengenommen sind das Ganze, und es ist demnach zwischen dem Ganzen und den Theilen, wenn sie zusammengenommen sind, gar kein Unterschied. Sind vier und zwanzig Groschen zusammengenommen was anders, als ein Thaler? Manchmal versteht man durch das Ganze ein Ding, welches nicht verstümmelt ist, und welches alle Theile hat, die es haben soll, oder welches vollständig ist. Wenn daher ein Mensch einen Arm verliehrt, oder aus einem Buche etliche Blätter gerissen werden, so pflegt man manchmal zu sagen, daß ein solches Ding nicht mehr ganz sey. Allein hier nehmen wir das Wort in einer etwas weitern Bedeutung.

§. 148.

Alle Theile zusammen genommen machen das Ganze aus §. 147. Wenn man also nur Einen Theil, oder einige

nige Theile, oder kurz, wenn man nicht alle Theile nimt, so hat man noch nicht das Ganze. Alles demnach, was zu einem gewissen Theile oder zu einigen angenommenen Theilen noch hinzu kommen muß, damit sie zusammengenommen völlig einerley mit dem Ganzen seyn, oder damit man das Ganze bekomme, werden die Erfüllung des Ganzen genennt. Ein ieder Theil demnach kan in Absicht auf die übrigen, mit denen er zusammengenommen das Ganze ausmacht, die Erfüllung des Ganzen seyn und genennt werden. Sechszehn Groschen sind ein Theil von einem Thaler, will man nun einen ganzen Thaler haben, so müssen noch acht Groschen hinzugethan werden; und wenn man acht Groschen schon hat, und man will einen Thaler haben, so müssen sechszehn Groschen hinzugethan werden. Acht Groschen sind demnach, in Absicht auf sechszehn Groschen, und sechszehn Groschen, in Absicht auf acht Groschen, die Erfüllung des ganzen Thalers. Daher nennen die Weltweisen, die Würklichkeit eines Dinges, die Erfüllung seines Wesens, wie oben gezeigt worden §. 60. Und aus diesem Begriffe kan, die Eintheilung der Theile eines Ganzen, in mögliche und würkliche Theile, hergeleitet werden. Ein ieder Theil des Ganzen ist ein würklicher Theil, in so ferne er mit der Erfüllung des Ganzen zusammengenommen wird, oder in so ferne der übrige Theil, der mit ihm zusammengenommen das Ganze ausmacht, zu ihm hinzugefügt wird. Ein bloß möglicher Theil des Ganzen ist ein Theil, in so ferne er mit etwas anderm, so nicht die Erfüllung des Ganzen ist, zusammengenommen wird. Wenn man fragt: ob zwanzig Groschen ein Theil eines Thalers sind, so komt es darauf an, was man zu zwanzig Groschen hinzuthut. Thut man die Erfüllung des Ganzen, vier Groschen hinzu, so machen sie zusammengenommen in der That einen Thaler aus, und also sind zwanzig Groschen alsdenn in der That ein Theil eines Thalers, daher alle Theile würkliche Theile genennt werden, welche mit der Erfüllung des Ganzen zusammengenommen werden. Nimt

man nun zwanzig Groschen und acht Groschen zusammen, so können diese zwanzig Groschen zwar ein Theil eines Thalers seyn, sie sind es aber nicht in der That, denn sie machen mit acht Groschen zusammengenommen mehr als einen Thaler aus. Und daher werden dergleichen Theile auch nur mögliche Theile genennt, weil sie Theile seyn können, es aber in der That nicht sind.

§. 149.

Das Ganze ist, mit allen seinen würklichen Theilen zusammengenommen, völlig einerley. Denn das Ganze ist ein Ding, welches mit vielen andern Dingen zusammengenommen völlig einerley ist §. 147. Da nun diese andern Dinge, die würklichen Theile des Ganzen, sind §. 148. so ist das Ganze mit allen seinen würklichen Theilen zusammengenommen völlig einerley. Ist es völlig einerley, so ist zwischen dem Ganzen und allen seinen würklichen Theilen zusammengenommen, gar kein Unterschied, und also auch kein Unterschied der Beschaffenheit und Grösse. Folglich hat das Ganze, mit allen seinen würklichen Theilen zusammengenommen, völlig einerley Grösse und Beschaffenheit, und es ist demnach zwischen beyden eine vollkommene Gleichheit und Aehnlichkeit §. 70. Es ist wahr, das Ganze ist einem oder mehrern seiner Theile ungleich und unähnlich; allein wenn alle würkliche Theile zusammengenommen werden, so ist das Ganze ihnen so gleich und ähnlich, daß gar kein reeller Unterschied übrig bleibt. Was ist für ein Unterschied zwischen einem Thaler, und vier und zwanzig Groschen? Gar keiner. Ob ich also das Ganze nehme, oder seine würklichen Theile zusammen, das ist völlig einerley. Manche tragen diese Wahrheit so vor: das Ganze ist mit seinen Theilen zusammengenommen einerley. Allein das ist nicht eingeschrenkt genung, weil man auch die möglichen Theile darunter verstehen könnte, und da wäre der Satz offenbar ungereimt. Z. E. Acht Groschen, zwanzig Groschen, zwölf Groschen u. s. w. sind Theile eines Thalers, und folglich müste ein Thaler so groß seyn

als

als acht, zwanzig und zwölf Groschen zusammen genommen. Man muß also diesen Satz bloß, von den würklichen Theilen, verstehen.

§. 150.

Wenn man zwey Dinge ihrer Grösse nach mit einander vergleicht, so sind sie einander entweder gleich, wenn sie einerley Grösse haben, oder sie sind einander ungleich §. 70. In dem letzten Falle ist das eine allemal grösser als das andere, und das andere ist kleiner als das erste. Nemlich ein Ding ist kleiner als das andere, wenn es ganz genommen einem Theile des andern gleich ist, es ist aber grösser als das andere, wenn ein Theil von ihm dem andern ganz genommen gleich ist. Eine Länge von einer halben Elle ist kleiner, als eine Länge von einer ganzen Elle, weil die ganze halbe Elle so groß ist, als ein Theil einer ganzen Elle, denn eine halbe Elle ist ein Theil einer ganzen Elle. Das Kleinere kan allemal, wenn man bloß auf seine Grösse sieht, als ein Theil des Grössern angesehen werden, und das grössere als etwas, welches das kleinere als einen Theil in sich enthält. So ofte man sich demnach eine Sache als einen Theil einer andern vorstellen kan, so ofte stellen wir sie uns kleiner vor als die andere. Das kleinere und grössere beziehen sich allemal auf einander, und Nichts kan vor sich betrachtet kleiner oder grösser genennt werden. Wenn eins unter zwey Dingen kleiner ist als das andere, so ist das andere nothwendig grösser. Und ein und eben dasselbe Ding kan, in verschiedener Absicht, in Vergleichung mit verschiedenen Dingen, was grösseres und was kleineres seyn. Eine halbe Elle ist grösser als eine Viertelelle, und kleiner als eine ganze Elle. Daraus ist also klar, daß das Ganze grösser sey, als ein ieder seiner Theile, und daß ein iedweder Theil kleiner sey als das Ganze §. 147. Das allerkleinste muß so klein seyn, daß es nicht kleiner seyn kan, oder daß ein Widerspruch entstehen würde, wenn es noch kleiner angenommen würde. Das allergröste kan nicht grösser seyn als es ist, oder es würde ein Widerspruch

entstehen, wenn es noch grösser angenommen würde. Den letzten Begrif brauchen wir in der natürlichen Gottesgelahrheit, indem wir uns daselbst GOtt als das gröste Wesen vorstellen müssen. In einer gewissen Reihe der Dinge kan etwas das kleinste und gröste seyn, und es kan dennoch noch kleinere und grössere Dinge geben. Wenn eine gewisse Anzahl von Personen beysammen ist, so kan die eine die kleinste, und eine andere die gröste Person in derselben Gesellschaft seyn. Allein demohnerachtet kan es Leute geben, die noch kleiner und grösser sind. Man muß daher dasjenige, was in einer gewissen Reihe der Dinge das kleinste oder das gröste ist, von demjenigen unterscheiden, was schlechterdings unter allen möglichen Dingen das kleinste und gröste ist. Wir haben schon ofte den Begrif von dem Grössern und Kleinern in der Ontologie gebraucht, und hier ist der Ort, wo dieselben haben erklärt werden können.

§. 151.

In dem 76sten Absatze ist erwiesen worden, daß eine iedwede Grösse in einer Vielheit bestehe, und daher ist klar, daß die Grösse eines iedweden Dinges in der Menge und Vielheit seiner Bestimmungen bestehe. Da nun alle Bestimmungen Theile des Dinges sind, §. 142. so kan man die Grösse auch durch die Vielheit der Theile erklären, wenn man nur durch die Theile überhaupt keine körperlichen Theile versteht. So bald man nun die Grösse eines Dinges deutlich denkt, so bald entsteht der Begrif von einer Zahl. Nemlich die Vielheit ist der Gegenstand der Zahl, das was gezählt wird, und die Zahl ist ein Begrif, welcher entsteht, wenn man sich die Vielheit deutlich vorstelt. So bald man viele Dinge denkt, und man stelt sich ein iedes derselben als ein Ganzes vor, welches von den übrigen verschieden ist, so gelangen wir zu dem Begriffe einer Zahl, wenn wir das Verhältniß der Vielheit zu der Einheit deutlich uns vorstellen. Z. E. Man seze einen Haufen Geld. Auf den ersten Anblick sieht man, daß viel Geld da liegt. Nun wollen wir uns, einen deutlichen Begrif von dieser Vielheit,

machen.

machen, Wir nehmen also den Thaler zu einer Einheit an, und stellen uns das Verhältniß des ganzen Haufens zu dieser Einheit vor, bis wir finden, daß er zehn Thaler in sich enthalte. Hier haben wir gezählt, und eine Zahl bekommen, und ein ieder sieht, daß wir in unsern Gedanken zehn Thaler, als so viele von einander abgesonderte ganze Einheiten, uns vorstellen. Und es ist demnach klar, daß eine Zahl nichts anders sey, als eine Vielheit oder Grösse, in so ferne sie in einem Verhältnisse gegen eine Einheit deutlich gedacht wird. Die Begriffe von der Vielheit, Zahl und Grösse werden auch manchmal im gemeinen Leben vergleichungsweise genommen, und man setzt ihnen das wenige, das seltene und das kleine an die Seite. Nach unsern Erklärungen machen zwey Dinge auch schon eine Vielheit, Zahl und Grösse aus. Allein im gemeinen Leben versteht man, durch die Vielheit, eine grössere Vielheit, und eine kleinere Vielheit wird durch das Wort **wenig** ausgedruckt. Als z. E. ein Mensch hat viel und wenig Geld. In dem letzten Falle kan er wohl hundert Thaler besitzen, und man sagt doch, er habe wenig Geld, wenn er nach seinen Umständen viel mehr haben könnte und solte. Einer grösseren Zahl oder Anzahl wird die **Seltenheit** entgegen gesetzt, welche in einer kleinern Anzahl besteht. Dinge sind rar oder selten, wenn sie in kleinerer Anzahl vorhanden sind, als wenn z. E. das Obst selten und rar ist, so ist es in einer kleinern Anzahl vorhanden, weil es nicht gut gerathen ist. Eben so verhält es sich auch mit der Grösse. Im gemeinen Leben nennt man nur Dinge groß, wenn sie in Vergleichung mit andern eine grössere Grösse haben, und Dinge werden klein genennt, wenn sie eine kleinere Grösse haben. So nennen wir einen Menschen klein, ob er gleich unendlich vielmals grösser ist, als eine Mücke. Diese Begriffe sind vornemlich deswegen zu merken, damit man, bey der Untersuchung der Grösse, der Vielheit und der Zahl, nicht etwa, durch den Gebrauch zu reden im gemeinen Leben, sich irre machen lasse, und etwa denke, als wenn wenige Dinge

keine Vielheit, kleine Dinge keine Grösse, und seltene Dinge keine Anzahl ausmachten. Im gemeinen Leben pflegt man ofte ein Wort nicht eher zu brauchen, ehe man nicht seine Bedeutung in einem grossen und recht merklichen Grade antrift, wie man z. E. nicht eher sagt, ein Mensch habe Verstand, bis man nicht bemerkt, daß sein Verstand merklich groß sey.

§. 152.

Eine Sache wird vermindert, wenn sie in etwas kleineres verwandelt wird, als sie vorher war, oder wenn sie kleiner wird; und sie wird vermehrt, wenn sie grösser wird, oder wenn sie aus einem kleinern in ein grösseres Ding verändert wird. So vermindert sich die Kälte, wenn sie kleiner wird, und wenn sie grösser wird, steigt sie oder wird vermehrt. So werden die Einkünfte des Staats vermehrt, oder vermindert. Folglich ist alles dasjenige innerlich veränderlich und zufällig, was vermehrt und vermindert werden kan. Denn die Vermehrung und Verminderung ist eine Veränderung der Grösse, und folglich einer innerlichen Bestimmung §. 69. sie sind demnach innerliche Veränderungen §. 122. und was also vermehrt und vermindert werden kan, ist innerlich veränderlich §. 123. und zufällig §. 128. Alle innerliche Bestimmungen eines Dinges demnach, welche dergestalt vermehrt und vermindert werden können, daß sie nach der Vermehrung und Verminderung innerliche Bestimmungen desselben bleiben, sind innerliche und veränderliche Bestimmungen, und also zufällige Beschaffenheiten §. 129. Und da nun ein iedwedes Ding zufällig ist, welches zufällige Beschaffenheiten hat §. 120. so kan man die Zufälligkeit eines Dinges auch daher schliessen, wenn es innerliche Bestimmungen hat, die in ihm vermehrt und vermindert werden können. Wir Menschen besitzen z. E. eine Erkenntniß, und das ist eine innerliche Bestimmung von uns. Diese Erkenntniß kan durchs Studieren in uns wachsen, sie kan auch wieder abnehmen, und nach beyden Veränderungen bleibt sie doch noch unsere Erkenntniß.

Folg-

Folglich ist sie eine zufällige Beschaffenheit, und wir Menschen sind zufällige Dinge. Was im Gegentheil schlechterdings nothwendig und unveränderlich ist, das kan weder vermehrt noch vermindert werden. Nun ist das nothwendige Ding, was alle seine innerlichen Bestimmungen betrift, ganz nothwendig §. 118. und schlechterdings unveränderlich §. 127. Folglich ist das nothwendige Ding, was seine innerlichen Bestimmungen betrift, gar keiner Vermehrung oder Verminderung fähig. Das Wesen, die wesentlichen Stücke, die Eigenschaften, die metaphysische Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit aller möglichen Dinge sind schlechterdings unveränderliche Bestimmungen §. 127. und sie können demnach in keinem Dinge weder vermehrt noch vermindert, weder verbessert noch verschlimmert werden. Es ist daher ein Irrthum, wenn man z. E. denkt, daß durch die Sünde das menschliche Wesen vergiftet und verdorben sey, und daß wir in der Bekehrung auch unser Wesen verbessern müssen. Wir wollen hier nicht alle diejenigen eines groben Irrthums beschuldigen, welche sagen, daß durch Adams Fall das menschliche Wesen verdorben sey. Denn diejenigen, die dieses sagen, wissen entweder selbst nicht was sie unter dem Wesen verstehen, oder sie verknüpfen damit einen ganz andern Begrif als wir. Wer aber durch das Wesen einer Sache dasjenige versteht, was in der That das Wesen ist, der würde sehr ungereimt denken, wenn er annehmen wolte, daß das Wesen irgends auf eine Art könnte vermehrt oder vermindert werden. Und so verhält es sich auch mit den Eigenschaften, und allen Bestimmungen und Sachen, die schlechterdings nothwendig und unveränderlich sind. Keine derselben kan, irgends auf eine Weise, vermehrt oder vermindert werden.

* *

Der sechste Abschnitt.

Von der Substanz und den Accidenzien.

§. 153.

Man kan mit Wahrheit sagen, daß die Untersuchung der Substanzen eine der allerschwersten und dunkelsten Untersuchungen sey, die der menschliche Verstand anstellen kan. Die alten Weltweisen haben schon angenommen, daß die Substanzen uns verborgen sind, und daß wir nur Accidenzien erkennen. Gewissermassen hat, dieser Ausspruch, seine vollkommene Richtigkeit. Keine Substanz können wir, allein durch die Erfahrung, erkennen. Alles was wir erfahren und empfinden, besteht in den Veränderungen und Würkungen der Dinge, und das sind lauter Accidenzien. Da nun alle unsere übrige Erkenntniß auf der Erfahrung beruhet, und wir uns entweder gar keinen oder keinen rechten Begrif von einer Sache machen können, wenn wir wenigstens nichts ihr ähnliches erfahren haben: so ist es freylich sehr schwer, daß wir uns einen rechten Begrif von den Substanzen machen solten. Wir können also freylich nicht versprechen, den Begrif von einer Substanz so klar zu machen, als die Begriffe von den Accidenzien. Unterdessen müssen wir uns hier so gut zu rechte zu finden suchen, als es uns möglich ist, und durch Hülfe der Demonstrationen uns so viel, als es sich will thun lassen, einen solchen Begrif von den Substanzen zu machen suchen, der hinreichend ist, um manche andere sehr wichtige und nützliche Wahrheiten zu erklären und zu beweisen.

§. 154.

Ein Ding kan nicht vor sich selbst bestehen, wenn es unmöglich anders würklich seyn kan, als eine Bestimmung, oder als ein Prädicat und ein Merkmal eines andern Dinges. Ein solches Ding ist allemal, wenn es würklich ist, in einem andern Dinge würklich, und es würde unge-

ungereimt ſeyn zu ſagen, daß es auſſer allen andern Dingen würklich wäre, oder würklich ſeyn könnte. Es wird von andern dergeſtalt getragen und unterſtützt, daß es nothwendig von ſelbſt aufhören muß würklich zu ſeyn, wenn jene nicht mehr würklich ſind, und es beſteht demnach durch andere Dinge. Ein Ding, welches nicht vor ſich ſelbſt beſtehen kan, wird ein Accidenz genennt, ein Ding welches nicht anders möglich und würklich ſeyn kan, als ein Prädicat eines andern Dinges. Z. E. die Rundung des Tiſches iſt eine Beſtimmung des Tiſches, ſie iſt in dem Tiſche würklich, ſie kan auſſer den Körpern nicht alleine würklich ſeyn, und wenn durch die Allmacht das Tiſchblat vernichtet würde, ſo würde die Rundung nicht etwa noch rückſtändig bleiben, ſondern ſie würde mit dem Tiſchblatte, zugleich zu ſeyn aufhören. Die Rundung iſt demnach ein Accidenz. Die Gedanken ſind Accidenzien der Seele, die Geſtalten der Dinge ſind Accidenzien, und alles was wir unmittelbar ſehen und ſonſt empfinden, ſind Accidenzien, und es iſt alſo ſehr leicht, den Begrif von einem Accidenz zu machen. Man muß nicht denken, als wenn ein Accidenz alles dasjenige wäre, was ohne einem andern nicht würklich ſeyn kan, und deſſen Würklichkeit in einem andern gegründet iſt. Es iſt wahr, alle Accidenzien ſind ſo beſchaffen, allein die erſchaffenen Subſtanzen ſind eben ſo beſchaffen. Sie können z. E. ohne GOtt nicht würklich ſeyn, und ſie haben den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit in GOtt, und ſind deswegen doch keine Beſtimmungen GOttes. Ein Accidenz iſt demnach ein Ding, welches nicht würklich ſeyn kan, wenn es nicht eine Beſtimmung eines andern Dinges iſt. Was nun kein Accidenz iſt, das beſteht vor ſich. Ein vor ſich beſtehendes Ding kan zwar würklich ein Theil, oder eine Beſtimmung eines andern Dinges ſeyn, wenigſtens dem Anſehen nach, und unſerer gewöhnlichen Art zu denken nach; allein es iſt allemal möglich, daß es würklich ſey, wenn es gleich keine Beſtimmung eines andern Dinges ſeyn ſolte. Ein vor ſich beſtehendes

hendes Ding kan würklich ſeyn, ohne in einem andern Dinge zu ſeyn. Es kan und muß vielleicht den hinreichenden Grund ſeiner Würklichkeit in andern Dingen haben, allein es kan auſſer allen andern Dingen, die nicht ſeine Prädicate ſind, würklich ſeyn. **Eine Subſtanz** iſt ein iedwedes vor ſich beſtehendes Ding. So nennen wir GOtt eine Subſtanz, weil er vor ſich beſteht, und in der That würklich iſt, und alſo auch würklich ſeyn kan, ob er gleich keine Beſtimmung eines andern Dinges iſt. Es iſt unmöglich, dieſe Erklärung durch eine richtige Erfahrung zu erläutern, weil wir keine Subſtanz empfinden können, und es fält uns demnach dasjenige, warum eine Subſtanz eine Subſtanz iſt, nicht in die Sinne. Allein viele Dinge ſcheinen uns Subſtanzen, die es nicht ſind, und da wir ſie um dieſes Begrifs willen, den wir von einer Subſtanz feſtgeſetzt haben, für Subſtanzen anſehen, ob ſie es gleich nicht ſind, ſo können wir doch dieſe Beyſpiele zur Erläuterung brauchen. In dieſen Fällen haben wir den rechten Begrif von einer Subſtanz, und wir betrügen uns nur in der Anwendung. Z. E. ein runder Tiſch. Die Rundung iſt ein Accidenz, und der Tiſch ſcheinet uns eine Subſtanz zu ſeyn. Und warum das? Weil wir zu ſehen glauben, daß er würklich ſeyn könne, ohne eine Beſtimmung eines andern Dinges zu ſeyn. Dieſes iſt nur der erſte Begrif, den wir uns von einer Subſtanz machen, und wir wollen uns bemühen, ſo viel als es möglich iſt, denſelben in dem folgenden noch weiter auszuführen. Zu gleicher Zeit iſt klar, daß alle mögliche Dinge entweder Subſtanzen oder Accidenzien ſind, und daß es keine dritte Claſſe der Dinge gebe, die weder Subſtanzen noch Accidenzien ſind. Denn ein iedes Ding beſteht entweder vor ſich, oder es beſteht nicht vor ſich. Hier iſt nichts drittes möglich §. 24. n. 3. Iſt das erſte, ſo iſt es eine Subſtanz, iſt das andere, ſo iſt es ein Accidenz. Es iſt demnach eine übertriebene und falſche Spitzfindigkeit, wenn manche Weltweiſe Dinge denken und annehmen, welche weder Subſtanzen noch Accidenzien ſind.

§. 155.

§. 155.

Wenn man wiſſen will, ob ein Ding eine Subſtanz oder ein Accidenz ſey, ſo verlaſſe man ſich ja nicht auf den erſten Anſchein. Durch die bloſſe Erfahrung kan man ofte mit einer untrüglichen Gewißheit erkennen, daß ein Ding ein Accidenz ſey; allein niemals, daß ein Ding eine Subſtanz ſey. Der erſte Anſchein betrügt uns nur gar zu ofte. Ein Accidenz kan uns, in der Verwirrung unſerer Begriffe, und auf den erſten Anſchein, ſo vorkommen, als wenn es vor ſich beſtünde, und alsdenn ſcheint es uns eine Subſtanz zu ſeyn. Wir wollen alſo, durch eine Scheinſubſtanz, ein Accidenz verſtehen, welches eine Subſtanz zu ſeyn ſcheint. Eben ſo kan man, durch ein Scheinaccidenz, eine Subſtanz verſtehen, die uns ein Accidenz zu ſeyn ſcheint. Der ganze Menſch ſcheinet uns eine Subſtanz zu ſeyn, allein ein geringes Nachdenken wird uns überzeugen, daß er es nicht iſt. Er iſt ja der Inbegrif von Leib und Seele, und alſo ein Inbegrif von Subſtanzen, und er iſt demnach ein Accidenz. Wer wolte, ein ganzes Regiment Soldaten, eine Subſtanz nennen, oder eine Perſon? Ein ieder ſieht, daß das Ganze ein Accidenz ſey, welches aus einem Inbegriffe vieler Subſtanzen beſteht. Wenn man demnach richtig verſichert ſeyn will, daß ein Ding eine Subſtanz ſey, ſo kan man zwar die Erfahrung zu Hülfe nehmen, allein man muß noch andere Gründe mit zu Hülfe nehmen, um richtig darzuthun, daß ein Ding in der That vor ſich beſtehe, und nicht bloß vor ſich zu beſtehen ſcheine.

§. 156.

Wenn Accidenzien würklich ſind, ſo müſſen auch Subſtanzen würklich ſeyn, denn kein Accidenz kan würklich ſeyn auſſer den Subſtanzen, oder wenn ein Accidenz würklich iſt, ſo iſt es allemal als eine Beſtimmung in einer Subſtanz würklich. Denn ein Accidenz kan nicht anders würklich ſeyn, als eine Beſtimmung eines andern Dinges. §. 154. Dieſes andere Ding iſt entweder ein Accidenz, oder nicht. Iſt das letzte, ſo muß es eine Subſtanz ſeyn,

§. 154. und es wäre alſo erwieſen, was erwieſen werden ſollen. Allein man könnte das erſte annehmen, und ſagen, daß ein Accidenz in einem andern Accidenz würklich ſeyn könne, als welches auch die Erfahrung lehrt. Die Erkenntniß iſt ein Accidenz unſerer Seele, und gleichwohl ſind in ihr die Klarheit, die Ordnung, die Gewißheit, und viele andere Accidenzien wirklich. Man muß alſo zugeben, daß ein Accidenz in einem andern, und dieſes wiederum in einem andern u. ſ. w. würklich ſeyn könne. Aber endlich muß doch eine Subſtanz da ſeyn, wodurch alle in einander befindlichen Accidenzien getragen und unterſtützt werden. Wäre keine Subſtanz vorhanden, ſo könnte das Accidenz nicht würklich ſeyn, welches die übrigen in ſich enthält, und folglich könnten die übrigen auch nicht würklich ſeyn. Es iſt demnach unleugbar, daß kein Accidenz auſſer den Subſtanzen würklich ſeyn kan, und daß alle Accidenzien in Subſtanzen würklich ſind. Wo alſo Accidenzien würklich ſind, da müſſen auch Subſtanzen ſeyn, oder die Würklichkeit der Accidenzien iſt ein untrüglicher Beweis, daß Subſtanzen würklich ſeyn müſſen. Da wir nun durch die Erfahrung überzeugt ſind, daß Accidenzien würklich ſind, ſo iſt es auch ganz gewiß, daß Subſtanzen würklich vorhanden ſind. Es iſt demnach kein vergebliches und unnöthiges Unternehmen, die Subſtanzen genauer kennen zu lernen. Z. E. ich weiß gewiß, daß ich denke. Nun ſind die Gedanken Accidenzien, und alſo muß auch eine Subſtanz da ſeyn, in welcher die Gedanken vorhanden ſind. Wir wollen noch anmerken, daß wir zu den Accidenzien alle weſentlichen Stücke, das Weſen, die Eigenſchaften, die zufälligen Beſchaffenheiten, und die Verhältniſſe eines Dinges rechnen. Denn was nichts anders iſt und ſeyn kan als eine Beſtimmung, das kan auch nicht anders würklich ſeyn, als eine Beſtimmung, und iſt alſo ein Accidenz §. 154. Nun ſind die weſentlichen Stücke, Eigenſchaften, kurz alle innerliche und äuſſerliche Beſtimmungen, nichts anders, als Beſtimmungen §. 49. Folglich ſind ſie insgeſamt Accidenzien,

und erfodern Substanzen, deren Bestimmungen, Wesen, wesentliche Stücke u. s. w. sie sind. Alles was wir bisher in der Ontologie abgehandelt haben, sind die Bestimmungen der möglichen Dinge, und also ist es allerdings auch nöthig, daß wir uns von denen Dingen Begriffe zu machen suchen, welche diese Bestimmungen haben.

§. 157.

Man kan sich eine Substanz, vermöge der bisherigen Untersuchungen, auf eine zweyfache Art vorstellen. Einmal als ein Ding, welches ausser allen andern Dingen, wenn man seine eigenen Bestimmungen ausnimt, würklich seyn kan, und in so ferne wird sie ein vor sich bestehendes Ding genennt. In dieser Absicht muß man sich eine Substanz als ein Ding vorstellen, welches kein Subject nöthig hat, in welchem es würklich sey, und von dem es so zu reden unterstützt und getragen werde. Zum andern kan und muß man sich eine Substanz als ein Subject vorstellen, welches Accidenzien haben kan. Denn eine iede Substanz hat Bestimmungen, und wenn sie würklich ist, so hat sie würkliche Bestimmungen, weil nichts ganz unbestimt ist §. 58. folglich ist es möglich, daß in einer Substanz Accidenzien seyn können, und in so ferne kan und muß man sich eine Substanz als ein Subject vorstellen. Aus der Vernunftlehre ist ja bekannt, daß wir uns allemal etwas als ein Subject vorstellen, in so ferne wir uns vorstellen, daß ihm Prädicate zukommen oder zukommen können. Eine iedwede Substanz ist demnach, als ein Subject, zu betrachten. Die Accidenzien sind ja nichts anders als Bestimmungen §. 154. Es muß demnach etwas seyn, welches bestimt ist, oder welches diese Bestimmungen hat oder haben kan, und das ist die Substanz. Und in so ferne wird sie als das Subject ihrer Accidenzien betrachtet. Daher manche Weltweise die Substanzen durch Dinge erklären, die vor sich bestehen und Subjecte der Accidenzien sind.

§. 158.

Wenn man ſich einen rechten Begrif von einer Subſtanz machen will, ſo muß man ſich dieſelbe nicht nur als ein vor ſich beſtehendes Ding, und als ein Subject vorſtellen, in welchem die Accidenzien würklich ſeyn können; ſondern man muß ſich dieſelbe auch als eine Kraft vorſtellen. Das Wort Kraft wird, in einer zweyfachen Bedeutung, genommen. Einmal in einer weitern, und zum andern in einer engern Bedeutung. **Eine Kraft im weitern Verſtande** iſt ein iedweder Grund der Würklichkeit der Accidenzien, er mag nun ein zureichender, oder er mag nur ein unzureichender Grund ſeyn. Nemlich wenn in einer Subſtanz Accidenzien würklich ſind, ſo müſſen Gründe von dieſer Würklichkeit da ſeyn, weil nichts ohne Grund iſt §. 33. Dieſe Gründe nun insgeſamt, und wenn ſie gleich auch noch ſo unzureichend ſeyn ſolten, werden Kräfte genennt. So ſagt man: die Sonnenſtralen haben eine wärmende und erleuchtende Kraft, weil die Wärme und die Erleuchtung der Körper Accidenzien ſind, welche in den Sonnenſtralen einen Grund ihrer Würklichkeit haben. Eine Wahrheit hat eine beweiſende Kraft, weil ſie den Grund von der Würklichkeit der Ueberzeugung oder Gewißheit enthält, und dieſe iſt ein Accidenz. So werden die Kräfte der Seele, der Verſtand, die Einbildungskraft u. ſ. w. Kräfte genennt, weil ſie den Grund von der Würklichkeit der Vorſtellungen enthalten, und gleichwohl beſtehen ſie in bloſſen Möglichkeiten, und enthalten alſo nur einen unzureichenden Grund von der Würklichkeit der Vorſtellungen. Wenn ich durch eine Wahrheit von einer andern überzeugt werde, ſo hat ſie zwar eine überzeugende Kraft, allein ſie enthält nicht den hinreichenden Grund von meiner Ueberzeugung, als welche durch meine Beſchäftigung zugleich gewürkt werden muß. Und es iſt demnach klar, daß man auch unzureichende Gründe der Würklichkeit der Accidenzien Kräfte zu nennen pflegt. Da nun aber nichts ohne hinreichenden Grund ſeyn kan §. 34. ſo muß auch, wenn in einer Subſtanz

ſtanz Accidenzien würklich ſind, ein hinreichender Grund da ſeyn, wodurch ſie würklich ſind oder werden, und dieſer Grund heiſt die Kraft im engern Verſtande, und dieſe verſteht man auch ofte, wenn man das Wort Kraft ſchlechtweg ohne Beyſatz braucht. Dieſe Kraft iſt dasjenige Ding, welches die Accidenzien würkt, welches, wie wir bey uns fühlen, ſich anſtrengt und beſtrebt, die Accidenzien würklich zu machen. Sie iſt das Rege, Geſchäftige und Thätige, dergleichen wir bey uns fühlen, wenn wir denken, begehren und handeln. Man gebe auf ſich ſelbſt achtung, wenn man eine Laſt heben will: fühlt man nicht ein Etwas, welches ſich geſchäftig erweiſt, und wodurch das Accidenz, die Bewegung der Laſt, gewürkt wird? Wenn wir einer Sache ſcharf nachdenken, ſo fühlen wir ebenfals ein würkſames Weſen, und dieſes iſt die Kraft. Manche erklären dieſe Kraft, durch den hinreichenden Grund der Veränderungen. Allein die Kräfte der endlichen Dinge würken zwar, lauter Veränderungen. Da aber GOtt in ſich ſelbſt, durch ſeine Kraft, ſeine Erkenntniß und Rathſchlüſſe würkt, und dieſe Accidenzien GOttes in keinen Veränderungen beſtehen; ſo iſt die Kraft GOttes kein zureichender Grund von Veränderungen, in ſo ferne er dadurch ſeine eigenen Accidenzien würkt. Folglich würde die Erklärung nicht, auf alle Fälle, paſſen.

§. 159.

Die Kraft im weitern Verſtande kan ein Accidenz ſeyn, weil ein Accidenz von dem andern den Grund der Würklichkeit in ſich enthalten kan §. 158. Und da eine iedwede Subſtanz das Subject der Accidenzien iſt, §. 157. ſo iſt es einer iedweden Subſtanz möglich, daß in ihr Accidenzien würklich ſind, und folglich ſind in einer iedweden Subſtanz Gründe der Würklichkeit der Accidenzien anzutreffen, und alſo Kräfte im weitern Verſtande §. 158. Man kan alſo ohne Irrthum ſagen, eine iedwede Subſtanz, ſie mag entweder bloß möglich oder zugleich würklich ſeyn, iſt eine Kraft, oder hat eine Kraft, oder hat viele Kräfte,

wenn man dieſes Wort in der weitern Bedeutung nimt. Allein die Kraft in der engern Bedeutung iſt die Subſtanz ſelbſt, wenn ſie würklich iſt, und eine iedwede würkliche Subſtanz iſt die Kraft im engern Verſtande. Denn die Kraft im engern Verſtande iſt das Ding, welches ſich beſtrebt, anſtrengt und bemüht, die Accidenzien zu würken, ſie iſt das würkſame und geſchäftige Ding, durch deſſen Thätigkeit die Accidenzien gewürkt werden §. 158. Folglich kan ſie ſelbſt kein Accidenz ſeyn, weil ſonſt wiederum eine andere Kraft da ſeyn müſte, die den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit enthielte, und auſſer dieſer wieder eine andere, und ſo fort ins Unendliche, und alſo wäre in der That kein hinreichender Grund da, kein Subject, in welchem die Accidenzien gewürkt würden, und würklich ſeyn könnten. Folglich iſt, die thätige, rege, geſchäftige und lebende Kraft, dasjenige würkliche Ding, welches die Subſtanz ſelbſt iſt. Und wenn eine würkliche Subſtanz keine ſolche Kraft wäre, ſo lieſſe ſich in ihr nichts würkliches gedenken, welches ſich beſtrebte, die Accidenzien zu würken, und alſo könnte man in ihr nichts als die Möglichkeit der Accidenzien gedenken, und die iſt ein bloſſes Accidenz, und ſie wäre demnach keine würkliche Subſtanz. Folglich iſt die würkliche Subſtanz, und die Kraft im engern Verſtande, ein und eben daſſelbe Ding. Ein würkliches Ding wird alſo eine Subſtanz genennt, in ſo ferne es vor ſich beſtehen kan. Es wird das Subject der Accidenzien genennt, in ſo ferne dieſelben in ihm würklich ſeyn können. Und es wird eine Kraft im engern Verſtande genennt, in ſo ferne es thätig iſt, und die Accidenzien würkt. So bald man demnach einem Accidenz eine ſolche Kraft zuſchreibt, oder es für eine Kraft im engern Verſtande hält, ſo bald betrügt man ſich, und es iſt eine Scheinſubſtanz §. 155. Es iſt bekannt, daß man zu ſagen pflegt: die Subſtanzen haben eine Kraft, und es ſind auch Dinge die Kräfte haben. Man pflegt alſo die Kraft von der Subſtanz zu unterſcheiden, und ſich dieſelbe als ein Accidenz vorzuſtellen, welches

in

in der Substanz würklich ist. Es wird demnach vielen sehr seltsam zu seyn scheinen, daß wir sagen, die Substanz sey nichts anders als diese Kraft selbst, und diese Kraft sey die Substanz. Allein dieses komt bloß daher, weil man im gemeinen Leben, das Wort Kraft, mehrentheils in der weitern Bedeutung nimt, und in diesem Verstande komt es uns nicht in den Sinn zu sagen, daß die Kräfte Substanzen sind. Und man kan auch gerne zugeben, daß die Kraft im engern Verstande uns, auf den ersten Anblick, eine Accidenz zu seyn scheint. Daraus aber folgt nichts weiter, als daß sie ein Scheinaccidenz sey, und wir haben gezeigt, daß man sich nicht auf den ersten Anschein verlassen müsse, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob ein Ding ein Accidenz oder eine Substanz sey. Wir geben gerne zu, daß in dieser ganzen Sache noch viele Dunkelheit stecke, und da wir aufrichtig zu Werke zu gehen uns bemühen, so wollen wir gerne gestehen, daß wir nicht recht klar und genau wissen, was eigentlich das rege und geschäftige Ding sey, welches wir die Substanz und die Kraft nennen. So viel ist gewiß, daß ein iedwedes einzelnes Ding, welches mehr als eine blosse Bestimmung ist, durchgängig bestimt sey. §. 141. Ausser allen seinen Bestimmungen nun muß ein Subject da seyn, welches bestimt ist und wird. Dieses Subject kan selbst keine Bestimmung seyn, und folglich ist es eine Substanz. Und da die Accidenzien ohne hinreichenden Grund nicht würklich seyn können, so muß dieses Subject die Accidenzien würken, und in so ferne ist es die thätige Kraft. Unser Gefühl, und unsere Erfahrung überhaupt, bestätiget diese Begriffe. Mein Körper ist ein Subject, welches durch seine mannigfaltigen Bewegungen bestimt wird, und ich fühle in meinem Körper ein reges und thätiges Wesen, und das ist die Kraft. In die Ontologie gehört es nicht zu erweisen, daß in der Welt würklich Substanzen und Kräfte angetroffen werden. Es ist hier genung, daß wir diese Begriffe aufs möglichste erklärt haben.

§. 160.

In ſo ferne die Kraft den hinreichenden Grund der Würklichkeit der Accidenzien in ſich enthält, in ſo ferne würkt ſie dieſelben. Folglich je mehrere Accidenzien eine Kraft würkt, je gröſſer die Accidenzien ſind, welche ſie würkt, deſto gröſſer iſt die Kraft. Je weniger Accidenzien aber eine Kraft würkt, und ie kleiner die Accidenzien ſind, welche die Kraft würkt, deſto kleiner iſt die Kraft. So urtheilt Jedermann. Wenn ein Menſch hundert Pfund heben kan, ſo ſchließt man, daß er mehr Stärke habe, als ein anderer, der nur funfzig Pfund heben kan. Ein Gelehrter, der ſehr viel lernen kan, beweiſt dadurch allemal, daß er eine groſſe Erkenntnißkraft hat: daher auch die Kräfte wachſen, wenn durch dieſelbe viel gewürkt wird. Die Wiſſenſchaft von den Kräften wird die Dynamic genannt, und ſie unterſucht entweder die Natur und Beſchaffenheit der Kräfte, oder ihre Gröſſe. Jene iſt die philoſophiſche, und dieſe die mathematiſche Dynamic. Man kan nicht genung ſagen, wie nöthig und nützlich dieſe Wiſſenſchaft einem wahren Gelehrten, und inſonderheit einem wahren Weltweiſen, iſt. Ein philoſophiſcher Kopf muß die Gründe von den Dingen, und alſo auch die Gründe der Accidenzien unterſuchen. Dieſe Gründe ſind die Kräfte, und man kan unmöglich die Accidenzien recht erkennen und verſtehen, wenn man keine Erkenntniß der Kräfte beſitzt. Ja dieſe Wiſſenſchaft iſt auch ungemein practiſch. Denn alle unſere Handlungen bringen Accidenzien hervor, und wenn man alſo die Kräfte nicht genungſam kennt, ſo kan man unmöglich wiſſen, was man thun kan, und wie man es thun kan. Es wäre demnach zu wünſchen, daß man ſich mehr auf dieſe Wiſſenſchaft legte, und dieſelbe beſſer anbauete, als es viele zu thun pflegen.

§. 161.

Wir haben erwieſen, daß ein iedwedes mögliches Ding nothwendig, weſentliche Stücke und Eigenſchaften, habe §. 66. 67. Alſo muß auch eine iedwede mögliche

Sub-

Substanz, sie mag nun entweder bloß möglich oder würklich seyn, wesentliche Stücke und Eigenschaften haben. Nun sind die wesentlichen Stücke und Eigenschaften Accidenzien §. 156. Folglich hat eine iedwede Substanz Accidenzien. Keine Substanz ist ohne alle Accidenzien möglich, ob gleich eine Substanz möglich ist, welche bloß mögliche Accidenzien, und keine würklichen hat. Wenn aber eine Substanz würklich ist, so ist sie entweder das nothwendige Ding, oder ein zufälliges Ding §. 117. Ist das erste, so wird sie die nothwendige Substanz genennt, ist das andere, so ist sie eine zufällige Substanz. Eine zufällige Substanz hat allemal Accidenzien die zufällige Beschaffenheiten sind, ihre Würklichkeit oder ihr Vorsichbestehen ist zufällig, und ihr Wesen enthält nicht den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit §. 120. 121. Allein die nothwendige Substanz besteht, auf eine schlechterdings nothwendige Art, vor sich. Ihre Würklichkeit ist eine Eigenschaft, sie hat gar keine zufällige Beschaffenheiten, alle ihre Accidenzien sind entweder wesentliche Stücke oder Eigenschaften, und wenn sie möglich ist, so ist sie auch würklich, oder ihre Würklichkeit hat den hinreichenden Grund in dem Wesen §. 117. 118. 119. Wir können hier nicht beweisen, ob eine solche Substanz möglich oder würklich sey, das wird erst in der natürlichen Gottesgelahrheit klar werden, hier nehmen wir den Begrif derselben ganz willkührlich an.

§. 162.

Da man von allen Substanzen sagen kan, daß sie sich in einem gewissen Zustande befinden, oder wenigstens befinden können, wie aus dem folgenden erhellen wird; so müssen wir untersuchen, was man durch den Zustand eines Dinges verstehe. Nemlich der Zustand besteht, in dem würklichen Beysammenseyn der veränderlichen und unveränderlichen Bestimmungen eines Dinges. In so ferne in einem Dinge, die veränderlichen und zufälligen Bestimmungen, auf eine gewisse bestimte Weise, neben den unveränderlichen und schlechterdings nothwendigen Bestim-

mungen angetroffen werden, mit ihnen zugleich da ſind, und würklich vorhanden ſind, in ſo ferne hat daſſelbe Ding einen Zuſtand. Ein bloß mögliches Ding hat alſo keinen Zuſtand, weil der Zuſtand in der Würklichkeit der veränderlichen Beſtimmungen beſteht, und ein Weltweiſer druckt ſich nicht vollkommen richtig aus, wenn er z. E. ſagt: ein Ding entſtehe, wenn es aus dem Zuſtande der bloſſen Möglichkeit, in den Zuſtand der Würklichkeit, verſetzt werde. Was iſt der Zuſtand eines Kranken anders, als daß er krank iſt, und ſeine Krankheit gefährlich oder nicht, ſo oder anders würklich beſchaffen iſt? Nun iſt die Krankheit eine veränderliche Beſtimmung, welche bey einem Kranken würklich auf eine gewiſſe Art beſtimt iſt, und es erhellet demnach aus dieſem Beyſpiele die Richtigkeit unſerer Erklärung. Wenn ich mich nach dem Zuſtande einer Perſon erkundige, will ich etwa wiſſen, wie ſein Weſen und ſeine übrigen nothwendigen Beſtimmungen beſchaffen ſind? Das würde in der That ſehr lächerlich ſeyn. Sondern ich will wiſſen, ob er noch lebt, ob er geſund oder krank, verheyrathet oder ledig, arm oder reich ſey, ob er ein Amt habe, was er für ein Amt habe, und was dergleichen veränderliche Beſtimmungen eines Menſchen mehr ſind. Ich will demnach wiſſen, wie das Veränderliche in ihm würklich beſtimt ſey, und neben ſeinem Weſen, weſentlichen Stücken und Eigenſchaften in ihm würklich angetroffen werde. Da es nun eine zweyfache Art der veränderlichen Beſtimmungen gibt, zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe §. 129. ſo theilt man den Zuſtand, in einen innerlichen und äuſſerlichen, ein. Der innerliche Zuſtand eines Dinges beſteht darin, wenn die zufälligen Beſchaffenheiten eines Dinges mit ſeinen nothwendigen Beſtimmungen zugleich da ſind, und dieſer Zuſtand entſteht alſo daher, wenn die zufälligen Beſchaffenheiten eines Dinges, auf eine gewiſſe Art und Weiſe, würklich beſtimt werden. Der Zuſtand der Krankheit und Geſundheit, der Sicherheit und Verſtockung, iſt ein innerlicher Zuſtand: denn Geſundheit und Krankheit,

heit, Sicherheit und Verstockung entstehen aus der Art und Weise, wie gewisse zufällige Beschaffenheiten des Menschen würklich bestimt werden. Der äusserliche Zustand eines Dinges aber besteht darin, wenn seine Verhältnisse mit seinen unveränderlichen Bestimmungen zugleich da sind, und dieser Zustand entsteht also daher, wenn die Verhältnisse eines Dinges auf eine gewisse Art würklich bestimt werden. Der Zustand der Sclaverey, der Herrschaft, der Ehre, der Schande, sind äusserliche Zustände: denn Sclaverey und Herrschaft, Ehre und Schande, sind Verhältnisse. Es ist demnach klar, daß ein iedwedes Ding einen innerlichen Zustand habe, wenn in ihm zufällige Beschaffenheiten würklich sind, und einen äusserlichen, wenn es würkliche Verhältnisse hat.

§. 163.

Wenn die nothwendige Substanz würklich ist, so ist es zwar unmöglich, daß sie einen innerlichen Zustand habe: denn sie hat keine zufälligen Beschaffenheiten §. 161. 162. allein sie kan Verhältnisse, und also einen äusserlichen Zustand haben §. 162. Ja sie hat in der That einen äusserlichen Zustand, wie aus der natürlichen Gottesgelahrheit erhellen wird. Eine bloß mögliche Substanz hat keinen Zustand: denn ein iedweder Zustand eines Dinges setzt seine Würklichkeit voraus §. 162. Wenn aber eine zufällige Substanz ein würkliches und einzelnes Ding ist, so hat sie allemal nothwendig einen innerlichen und äusserlichen Zustand. Denn eine zufällige Substanz kan zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse haben §. 161. und wenn sie nicht bloß möglich, sondern wenn sie ein würkliches und einzelnes Ding ist, so ist sie durchgängig bestimt §. 141. und also sind ihre zufälligen Beschaffenheiten nicht nur würklich bestimt, und mithin hat sie einen innerlichen Zustand §. 162. sondern es sind auch ihre Verhältnisse würklich bestimt, und folglich hat sie einen äusserlichen Zustand §. 162. Ein iedweder Zustand ist an sich und schlechterdings veränderlich. Denn ein ieder Zustand besteht in den zufälligen Beschaffenheiten, oder Verhältnissen, oder in beyden zugleich §. 161.

So bald alſo die zufälligen Beſchaffenheiten und Verhältniſſe eines Dinges verändert werden, ſo bald verändern ſich ſeine Zuſtände. Nun ſind alle zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe an ſich veränderlich §. 129. Es iſt demnach kein Zuſtand möglich, der ſchlechterdings unveränderlich wäre. Alle Zuſtände ſind, an und vor ſich betrachtet, veränderlich. Und eine iedwede Subſtanz iſt veränderlich, in ſo ferne ſie einen Zuſtand hat. Was einen innerlichen Zuſtand hat, iſt innerlich veränderlich, und was einen äuſſerlichen Zuſtand hat, iſt äuſſerlich veränderlich §. 162. 123.

§. 164.

Die Veränderungen des Zuſtandes ſind Accidenzien, weil eine iedwede Veränderung nicht anders würklich ſeyn kan, als in einem Dinge, welches verändert wird, und es kan demnach keine Veränderung vor ſich beſtehen §. 154. Folglich kan keine Veränderung eines Zuſtandes würklich ſeyn, als in einer Subſtanz, oder in mehrern Subſtanzen zugleich, weil alle Accidenzien nur in Subſtanzen würklich ſeyn können §. 156. So ofte alſo ein Zuſtand verändert wird, ſo ofte muß eine Subſtanz würklich ſeyn, deren Zuſtand verändert wird. Nun liegt, der hinreichende Grund der Veränderung des Zuſtandes einer Subſtanz, entweder in ihrer eigenen Kraft, oder in der Kraft einer andern Subſtanz auſſer ihr: denn da eine iedwede Veränderung des Zuſtandes ein Accidenz iſt, ſo kan ſie nur durch eine Kraft würklich werden §. 158. Wenn das erſte iſt, oder wenn die Subſtanz, deren Zuſtand verändert wird, durch ihre Kraft die Veränderung würkt, oder wenn ſie ſich ſelbſt verändert, ſo **handelt** ſie; wird ſie aber verändert, oder liegt der hinreichende Grund der würklichen Veränderung ihres Zuſtandes in einer Subſtanz auſſer ihr, ſo **leidet** ſie. **Eine Handlung** iſt demnach eine iedwede Veränderung des Zuſtandes, in Abſicht auf diejenige Subſtanz, deren Kraft den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit enthält, dieſe Subſtanz mag nun entweder zugleich das Subject dieſer Veränderung ſeyn, oder dieſe Veränderung mag in einer andern

andern Substanz würklich seyn. Ein Leiden im Gegentheil ist eine solche Veränderung des Zustandes einer Substanz, welche den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit in einer andern Substanz hat. Diese Erklärungen sind so allgemein, daß sie bey keiner zufälligen Substanz eine Ausnahme leiden. Wenn ich von einem Orte zum andern gehe, so verändere ich meinen Zustand durch meine eigene Kraft, und also handele ich; wenn ich aber von andern Leuten getragen werde, oder ich fahre von einem Orte zum andern, so leide ich, denn mein Zustand wird durch andere Kräfte geändert. Wenn ich denke, hoffe, begehre, so handele ich, wenn GOtt in einem Menschen den seligmachenden Glauben anzündet, so leidet der Mensch, nach der Meinung vieler Gottesgelehrten: denn sie sagen, daß diese Anzündung des Glaubens zwar eine Veränderung sey, die sich in dem Menschen zuträgt, welche aber durch die Kraft GOttes, und also durch eine Substanz ausser dem Menschen gewürkt wird. Diese Anzündung ist also ein Leiden in Absicht auf den Menschen der gläubig wird, und eine Handlung GOttes. Eine und eben dieselbe Veränderung demnach kan ein Leiden und eine Handlung zu gleicher Zeit seyn, aber in verschiedener Absicht. Wenn wir in der Weltweisheit bloß von endlichen Dingen zu handeln hätten; so würden wir uns mit diesen Erklärungen der Handlungen und Leiden völlig begnügen können: denn alle Handlungen und Leiden endlicher Dinge sind Veränderungen ihres Zustandes. Allein wir müssen auch von GOtt handeln, und wenn von den Handlungen GOttes die Rede ist, so würkt er dadurch entweder ausser sich in die Creaturen, oder er würkt durch dieselben etwas in sich selbst. Ist das erste, so sind die Handlungen GOttes Veränderungen des Zustandes, die er ausser sich hervorbringt. Allein die letztern Handlungen GOttes können keine Veränderungen des Zustandes seyn, weil GOtt innerlich nicht verändert werden kan. Wir wollen also den Begrif von einer Handlung noch allgemeiner machen, und sagen, daß eine Substanz

handele,

handele, in ſo ferne ſie Accidenzien würkt; oder in ſo ferne ihre Kraft dergeſtalt beſtimt iſt oder wird, daß ſie den hinreichenden Grund von der Würklichkeit eines Accidenz, oder mehrerer Accidenzien, in ſich enthält. Eine iede Subſtanz leidet alſo, in ſo ferne, die Würklichkeit ihrer Accidenzien, in der Beſtimmung und Anſtrengung der Kraft einer andern Subſtanz, oder mehrerer anderer Subſtanzen, hinreichend gegründet iſt. Die Allwiſſenheit GOttes, ſeine Rathſchlüſſe ſind Accidenzien, welche den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit in der Beſtimmung der Kraft GOttes haben, und GOtt handelt alſo, indem er dieſe ſeine Accidenzien würkt.

§. 165.

Eine iedwede Handlung, und ein iedwedes Leiden, beſteht in dem Würken der Accidenzien. Folglich ie mehrere und gröſſere Accidenzien gewürkt werden, deſto gröſſer iſt die Handlung und das Leiden; ie wenigere und kleinere Accidenzien aber gewürkt werden, deſto kleiner iſt die Handlung oder das Leiden. Man vergleiche dieſe Grade mit den Graden der Kraft, ſo wird man finden, daß ſie auf eins hinaus laufen §. 160. Je mehrere und gröſſere Kräfte demnach erfodert werden, eine Handlung zu würken, oder ein Leiden; deſto gröſſer iſt die Handlung, und das Leiden. Und ſie ſind um ſo viel kleiner, durch ie wenigere und kleinere Kräfte ſie gewürkt werden können. Eben ſo: ie gröſſer eine Handlung und ein Leiden iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, wodurch ſie gewürkt werden, und ie kleiner die Handlung und das Leiden iſt, deſto kleiner iſt die Kraft, wodurch ſie gewürkt werden. Aus dem, was ein Menſch thun und ausſtehen kan, ſchließt man mit Recht auf die Gröſſe ſeiner Kraft, und dieſe Betrachtungen ſtimmen mit der gemeinſten Art zu denken überein. Wenn iemand eine Rede hält, ſo handelt er um ſo viel mehr, aus ie mehrern Worten ſeine Rede beſteht. Wenn ein Menſch geſchlagen wird, ſo wird ſein Leiden um ſo viel gröſſer, an ie mehrern Orten ſeines Leibes ihm ein Schmerz verurſacht wird. Ein ieder Schritt

iſt

iſt ein Accidenz, eine Veränderung. Je mehr Schritte man auf einem Wege thut, deſto gröſſer iſt die Handlung, und deſto mehr Kraft gehört dazu. Doch es würde eckelhaft ſeyn, mehr Beyſpiele anzuführen. Wir wollen nur noch eine Eintheilung der Handlungen und Leiden bemerken, welche unmittelbar aus der Betrachtung ihrer Grade folgt. Ein einziges Accidenz nemlich, und wenn es auch das allerkleinſte wäre, wenn es gewürkt wird, iſt eine Handlung oder Leiden, aber eine einfache Handlung, und ein einfaches Leiden. Eine einfache Handlung und ein einfaches Leiden beſteht in der Würkung, oder in dem Würken einer einzigen allerkleinſten Veränderung, und ſie werden einfach genennt, weil ſie keine Inbegriffe vieler Handlungen und Leiden ſind. Wenn aber, durch eine Handlung und durch ein Leiden, mehrere Accidenzien oder Veränderungen gewürkt werden, ſo werden ſie zuſammengeſetzte Handlungen und Leiden genennt, weil ſie aus ſo viel Handlungen und Leiden beſtehen, als Accidenzien dadurch gewürkt werden. Z. E. man ſpreche das Wort, GOtt, aus, ſo iſt die Handlung des Ausſprechens zuſammengeſetzt, denn ein ieder Buchſtabe muß ausgeſprochen werden, und man nimt alſo bey dieſem Worte vier Handlungen zugleich vor. Spricht man aber nur einen Buchſtaben aus, ſo nimt man eine einfache Handlung vor, ſo viel man nemlich bemerken kan: denn die einfachen Handlungen und Leiden ſind ſo unmerklich klein, daß wir ſie durch die Erfahrung nicht beobachten können. Je zuſammengeſetzter eine Handlung iſt, deſto gröſſer iſt ſie, und ie gröſſer ſie iſt, deſto zuſammengeſetzter muß ſie ſeyn. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Leiden. Aus ie mehrern Veränderungen es beſteht, deſto zuſammengeſetzter iſt es. Wenn einem Menſchen, durch einen Schlag, ein Schmerz verurſacht wird, ſo beſteht dieſes Leiden in den Schmerzen aller Fleiſchtheilgen, die durch den Schlag getroffen ſind, und es iſt alſo ein zuſammengeſetztes Leiden.

§. 166.

§. 166.

Es gibt verschiedene Arten der Handlungen, die wir deswegen bemerken müssen, weil in dem folgenden manche sehr wichtige Untersuchungen vorkommen, die wir nicht recht verstehen können, wenn wir diese verschiedenen Arten der Handlungen nicht erklären. Nemlich wenn eine Substanz handelt, so würkt sie ein Accidenz §. 164. Dieses Accidenz ist entweder in ihr selbst würklich, oder in einer andern Substanz ausser ihr. Ist das letzte, so nennt man die Handlung einen Einfluß, ist das erste, so ist die Handlung eine Handlung, die nicht in andere Dinge einfließt. Diese ist ein Bestreben der Kraft sich selbst zu bestimmen, oder in sich selbst Accidenzien zu würken. Der hinreichende Grund dieser Handlung, die Handlung selbst und ihre Würkung ist insgesamt in derjenigen Substanz würklich, welche handelt, oder diese Handlung verrichtet, und durch diese Handlung wird kein Leiden in einer andern Substanz gewürkt. Z. E. wenn iemand durch sein Nachdenken einen Gedanken in sich hervor bringt, so handelt er, diese Handlung aber ist kein Einfluß. Das Wort Einfluß ist zwar mit einem sehr groben Nebenbegriffe verbunden, indem es scheint, als wenn aus einer Substanz, welche in eine andere einfließt, etwas in die andere herüber gehen müste; allein wir müssen diesen Begrif absondern, und durch einen Einfluß, oder wenn man lieber will, durch eine Einwürkung, nichts anders verstehen, als eine Handlung einer Substanz, durch welche sie in eine andere Substanz ausser sich würkt. Diese andere Substanz leidet also allemal §. 164. und mit einem iedweden Einflusse ist ein Leiden, als eine Folge desselben, verbunden. Wo ein Einfluß seyn soll, da müssen wenigstens zwey ausser einander befindliche Substanzen da seyn, deren die eine handelt und die andere leidet. Wenn also in der einen Substanz ein Accidenz, eine Veränderung des Zustandes würklich ist oder wird, welches oder welche den hinreichenden Grund der Würklichkeit in dem Bestreben der Kraft einer andern Substanz hat, so leidet die erste,

und die andere würkt in die erſte, oder hat einen Einfluß in die erſte. So ſagt man: daß GOtt durch ſeine Gnade in die Gläubigen einflieſſe, weil die Gläubigen auſſer GOtt ſind, und GOtt durch eine Handlung in ihnen allerley Veränderungen hervor bringt. So hat ein Redner einen Einfluß in die Gemüther ſeiner Zuhörer, weil er in ſie würkt, und viele Veränderungen in ihnen hervorbringt. Ein Ding, welches handelt, muß eine thätige Kraft und alſo eine Subſtanz ſeyn §. 164. 159. Folglich kan kein Accidenz handeln, und folglich keinen Einfluß haben. Unterdeſſen ſchreibt man auch, in der gemeinen Art zu denken, den Accidenzien Handlungen und Einflüſſe zu. Z. E. der Verſtand, die Erkenntniß würkt und hat einen Einfluß in den Willen; die Kälte und Wärme der Luft haben einen Einfluß in den menſchlichen Körper; eine Begebenheit hat einen Einfluß in die Staatsveränderungen u. ſ. w. Allein alsdenn nimt man dieſe Wörter in einer allgemeinern und weitern Bedeutung, und man ſagt, daß alles dasjenige in ein anderes Ding würke und einen Einfluß habe, was irgends auf eine Art einen Grund von dem andern und ſeinen Veränderungen in ſich enthält. Wir wollen die Wörter in ihrer engern Bedeutung nehmen, die wir ihnen beygelegt haben, damit aller Mißdeutung aufs möglichſte vorgebeuget werde.

§. 167.

Wenn eine Subſtanz in eine andere auſſer ſich einen Einfluß hat, ſo leidet die andere §. 166. Folglich verhält ſich die andere entweder bloß leidentlich, oder ſie würkt ihr Leiden ſelbſt. Iſt das erſte, ſo iſt ihr Leiden zwar als ein Accidenz in ihr würklich, allein es hat nicht zugleich ſeinen hinreichenden Grund in ihrer eigenen Kraft. Indem ſie leidet, iſt ſie nicht zugleich geſchäftig, und ihr Leiden iſt bloß ein Leiden, und nicht zugleich eine Handlung der leidenden Subſtanz. Ein ſolches Leiden heiſt ein reelles Leiden, und ein Einfluß, wodurch ein ſolches Leiden verurſachet wird, ein reeller Einfluß. Dieſe Art des Einfluſſes iſt,

um

um der natürlichen Gottesgelahrheit willen, wohl zu merken, weil wir uns keinen richtigen Begrif von der Schöpfung und Erhaltung dieſer Welt machen, wenn wir uns dieſelben nicht als einen reellen Einfluß GOttes in die Welt vorſtellen. Wir wollen, ein anderes Beyſpiel, iezo anführen. Viele Gottesgelehrte behaupten, daß der Menſch bey der Wiedergeburt ſich ganz leidentlich verhalte. Wenn man alſo dieſe Lehre vorausſetzt, ſo iſt klar, daß die Wiedergeburt eines Menſchen ein reelles Leiden ſey, weil dieſe Veränderung zwar in dem Menſchen vorgeht, weil er aber durch ſeine eigene Kraft zu ihrer Hervorbringung nichts beyträgt. Die Einwürkung GOttes in den Menſchen, wodurch die Wiedergeburt gewürkt wird, iſt ein reeller Einfluß. Wenn man aber den andern Fall annimt, und ſagt, daß das Leiden einer Subſtanz zugleich ihre eigene Handlung ſey, ſo nennt man das Leiden ein idealiſches Leiden, und den Einfluß einer Subſtanz, durch welchen in einer andern ein ſolches Leiden gewürkt wird, einen idealiſchen Einfluß. Geſetzt, in einer Subſtanz ſey eine Veränderung würklich, die habe nicht nur den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit in der Kraft dieſer Subſtanz, ſondern auch in der Kraft einer andern Subſtanz auſſer ihr: ſo iſt das Leiden der erſten ein idealiſches Leiden, und der Einfluß der andern ein idealiſcher Einfluß. Wann ich iemanden eine Wahrheit vortrage, und ihn dadurch von derſelben überzeuge, ſo würke ich in ihm die Ueberzeugung. Folglich habe ich einen Einfluß in ſein Gemüth, aber nur einen idealiſchen, weil der andere geſchäftig und thätig ſeyn muß, wenn er durch mich überzeugt werden will. Es würde ſehr lächerlich ſeyn, wenn man ſich an die Benennung ſtoſſen, und glauben wolte, der idealiſche Einfluß ſey kein wahrer und würklicher Einfluß, ſondern ein Einfluß, den wir uns bloß vorſtellen und einbilden.

§. 168.

Wenn eine leidende Subſtanz, indem ſie leidet, in diejenige Subſtanz, von deren Einfluſſe ſie leidet, würkt,

ſo

so nennt man diese Handlung der leidenden Substanz eine Zurückwürkung. Wenn man mit der Hand auf einen festen Körper schlägt, so fühlt man allerdings die Zurückwürkung des Körpers. Wenn also eine leidende Substanz in die einfliessende Substanz zurück würkt, so ist es als wenn zwey Personen mit einander ringen und kämpfen. Die erste hat einen Einfluß in die andere, und die andere leidet von der ersten; und in eben der Zeit hat die andere einen Einfluß in die erste, und die erste leidet von der andern. Und in so ferne die eine von der andern leidet, in so ferne wird ihr Einfluß in die andere eine Zurückwürkung genennt, und daher sagt man, daß sie in einer gegenseitigen Einwürkung in einander, oder in einem gegenseitigen Einflusse in einander stehen.

§. 169.

Eine iedwede Substanz handelt, wenn sie würklich ist, so lange und in so ferne sie würklich ist. Denn eine iedwede würkliche Substanz ist, eine Kraft im engern Verstande §. 159. Die Kraft im engern Verstande ist dasjenige Ding, welches sich bestrebt die Accidenzien zu würken, und welches auf diese Art der hinreichende Grund der Würklichkeit der Accidenzien ist; oder welches dergestalt bestimt ist, daß daraus die Accidenzien würklich erfolgen §. 159. Da nun das Würken der Accidenzien eine Handlung ist §. 164. so ist eine iedwede Kraft im engern Verstande beständig thätig und geschäftig, und so bald sie gar nicht mehr handelt, so bald ist sie keine würkliche Kraft mehr. Folglich handelt eine würkliche Substanz beständig, weil sie eine Kraft im engern Verstande ist. Nun kan man von der Würklichkeit auf die Möglichkeit schliessen §. 61. Folglich kan eine iedwede würkliche Substanz handeln, oder in einer iedweden würklichen Substanz ist die Möglichkeit zu handeln. Ja wenn man sich auch eine bloß mögliche Substanz vorstelt, die nicht würklich ist, so muß man sich doch allemal dieselbe als ein Ding vorstellen, welches handeln kan. Denn ein Ding ist so möglich, wie es würklich ist.

Nun ist eine würkliche Substanz eine Kraft im engern Verstande, und also ein thätiges und handelndes Ding §. 159. Folglich ist eine bloß mögliche Substanz ein Ding, welches handeln kan, oder welches eine Möglichkeit zu handeln hat. Nun sind alle Substanzen entweder bloß möglich oder würklich §. 59. In beyden Fällen haben sie, eine Möglichkeit zu handeln. Folglich haben alle Substanzen eine Möglichkeit zu handeln. Es ist demnach vollkommen richtig, wenn man alle diejenigen Dinge für eine oder mehrere Substanzen hält, von denen man mit Gewißheit weiß, daß sie handeln.

§. 170.

Durch ein **Vermögen** versteht man die Möglichkeit zu handeln, und die Möglichkeit zu leiden ist dasjenige, was man die **Fähigkeit** oder **Empfänglichkeit** nennen kan. So hat ein Mensch ein Vermögen zu denken, zu wollen, zu gehen, und das heißt nichts anders als: der Mensch kan denken, wollen, gehen. Da nun dieses drey Handlungen sind, so versteht man, durch ein Vermögen, die Möglichkeit zu handeln. Die Gottesgelehrten sagen, der Mensch habe kein Vermögen zu glauben, allein er habe eine Empfänglichkeit des Glaubens, weil die Anzündung des Glaubens keine Handlung des Menschen, sondern ein Leiden desselben ist. Und also besteht die Empfänglichkeit in einer Möglichkeit zu leiden. So viel Arten der Handlungen, der Leiden und der Möglichkeit es also giebt, so viel Arten der Vermögen und der Fähigkeiten giebt es. Man kan also z. E. dem Menschen so vielerley Vermögen zuschreiben, als er Handlungen verrichten kan, die von verschiedener Art sind. Ein Mensch hat ein Vermögen zu denken, zu wollen, und zu gehen, und diese drey Vermögen sind eben so wohl von einander unterschieden, als die drey Handlungen, die durch sie möglich sind. Man kan ein Vermögen ein **einfaches Vermögen** nennen, wenn durch dasselbe einfache Handlungen möglich sind, und ein zusammengesetztes, wenn es in der Möglichkeit zusammengesetzter Handlungen besteht §. 165. Allein es ist nützlicher und nöthiger,

ger, das Vermögen und die Fähigkeit, wie die Möglichkeit überhaupt, in bedingte und unbedingte einzutheilen §. 29. **Ein unbedingtes Vermögen** iſt eine unbedingte Möglichkeit zu handeln, wenn es einer Subſtanz vor ſich betrachtet möglich iſt zu handeln; iſt es ihr aber auch im Zuſammenhange mit andern Dingen auſſer ihr möglich zu handeln, ſo hat ſie eine bedingte Möglichkeit zu handeln, und das iſt ein **bedingtes Vermögen.** Die Seele kan, vor ſich betrachtet, denken, und auch in ihrer Verbindung mit dem Körper. Folglich iſt, das Vermögen zu denken, ein unbedingtes und bedingtes Vermögen. Wenn es einer Subſtanz vor ſich betrachtet möglich iſt zu leiden, ſo hat ſie eine **unbedingte Fähigkeit**, iſt ihr dieſes aber auch im Zuſammenhange mit andern Dingen auſſer ihr möglich, ſo hat ſie eine **bedingte Fähigkeit.** Der Menſch hat dieſe doppelte Fähigkeit des Glaubens: denn es iſt an ſich betrachtet, und in gewiſſen Umſtänden des Menſchen, möglich, daß er bekehrt werde. Nun iſt ohne weitern Beweiß klar, daß eine iedwede Subſtanz ein Vermögen habe, wenigſtens ein unbedingtes Vermögen §. 169. Und zwar hat eine iedwede Subſtanz ſo viele verſchiedene Vermögen, als es verſchiedene Arten der Handlungen gibt, die ſie verrichtet oder verrichten kan. Man hüte ſich ja, daß man nicht behaupte: eine iedwede Subſtanz habe Fähigkeiten; denn in der natürlichen Gottesgelahrheit wird erwieſen werden, daß GOtt nicht leiden könne. Wenn aber eine Subſtanz würklich leidet, ſo muß ſie auch leiden können, und ſie muß alſo ſo viele verſchiedene Fähigkeiten haben, als es verſchiedene Arten ihrer Leiden giebt.

§. 171.

Je mehrere und gröſſere Handlungen und Leiden in einer Subſtanz möglich ſind, deſto gröſſer iſt ihr Vermögen und ihre Fähigkeit; ie wenigere und kleinere Handlungen und Leiden aber in ihr möglich ſind, deſto kleiner iſt ihr Vermögen, und ihre Fähigkeit §. 170. Und in ie mehrern und gröſſern Verbindungen einer Subſtanz mit andern Din-

gen auſſer ihr die Handlungen und Leiden in ihr möglich ſind, deſto gröſſer iſt ihr bedingtes Vermögen, und ihre bedingte Fähigkeit §. 170. Daher ſchreibt man einem Menſchen ein gröſſeres Vermögen zu denken zu, als einem andern, wenn er mehr denken kan als der andere. Durch eine Fertigkeit verſteht man, ein gröſſeres bedingtes Vermögen. Oder wenn einer Subſtanz eine gewiſſe Handlung, in einem höhern Grade, auf eine bedingte Art möglich iſt, ſo hat ſie eine Fertigkeit dieſelbe Handlung zu verrichten. Jederman weiß, daß man einem Menſchen eine Fertigkeit zuſchreibt, wenn er gleich nicht würklich die Handlungen verrichtet, in denen er eine Fertigkeit beſitzt. Ein Dichter hat die Fertigkeit zu dichten auch alsdenn, wenn er würklich nicht dichtet, ein Tanzmeiſter hat die Fertigkeit zu tanzen, auch alsdenn, wenn er würklich nicht tanzt u. ſ. w. Alſo muß die Fertigkeit in einem Vermögen, in einer Möglichkeit zu handeln beſtehen. Folglich iſt ſie entweder ein bedingtes, oder unbedingtes Vermögen §. 170. Wäre das letzte, ſo beſäſſen z. E. alle Menſchen die Fertigkeit zu tanzen, latein zu reden, und alle menſchliche Handlungen zu verrichten: denn einem iedweden Menſchen iſt es an ſich möglich, alle menſchliche Handlungen zu verrichten. Da dieſes nun ungereimt zu ſagen iſt, ſo muß die Fertigkeit ein bedingtes Vermögen ſeyn. Allein wenn ein iedwedes bedingtes Vermögen eine Fertigkeit wäre, ſo wären alle Vermögen aller Subſtanzen in dieſer Welt Fertigkeiten: denn ſie kommen den Subſtanzen dieſer Welt auch, in ihrem Zuſammenhange mit andern Dingen in der Welt, zu. Alſo muß man, durch eine Fertigkeit, ein gröſſeres oder ein merklich groſſes bedingtes Vermögen verſtehen. Wenn eine Subſtanz eine Handlung ofte, in einem hohen Grade, in vielen Umſtänden des Orts, der Zeit u. ſ. w. verrichten kan, ſo beſitzt ſie eine Fertigkeit. Ein Menſch beſitzt eine Fertigkeit zu reden, wenn er viel und lange und ofte ohne Anſtoß reden kan. Ein Menſch hat eine Fertigkeit einen Vortrag zu halten, wenn er in zahlreichen Verſam-

lungen

lungen diese Handlung in einem hohen Grade verrichten, kan, und was dergleichen Beyspiele mehr sind. Man kan demnach allemal schliessen: wer eine Fertigkeit in einer Handlung besitzt, der hat auch das Vermögen dazu; allein es kan iemand ein Vermögen besitzen, und er besitzt es deswegen nicht gleich in einem so hohen Grade, als zu einer Fertigkeit erfodert wird. Wenn also auch gleich iemand eine Fertigkeit nicht besitzt, so kan man ihm doch das Vermögen nicht absprechen; fehlt ihm aber das Vermögen zu einer Handlung, so kan er auch die Fertigkeit in derselben nicht erlangen. Manche Weltweise erklären eine Fertigkeit durch eine Leichtigkeit, Behendigkeit oder Geschicklichkeit zu handeln, die durch eine öftere Uebung erlangt wird. Allein wir werden in dem folgenden sehen, daß es angeborne und übernatürliche Fertigkeiten gebe, und die werden durch keine Uebung erlangt. Wir geben also zu, daß durch Uebungen, Fertigkeiten entstehen; allein wir leugnen, daß eine iedwede Fertigkeit durch Uebung erlangt werde.

§. 172.

Die Natur einer iedweden Fertigkeit bringt es mit sich, daß die Handlungen dadurch erleichtert werden. Wenn ein Mensch noch keine Fertigkeit in einer Handlung besitzt, so wird sie ihm schwerer. Er muß mehr Zeit und Kräfte auf sie wenden, und er kan sie doch nur in einem kleinern Grade verrichten. So bald er aber die Fertigkeit erlangt, so bald wird ihm die Handlung leichter, und er kan sie öfter, geschwinder und in einem höhern Grade verrichten. Die Erfahrung lehrt dieses bey allen Fertigkeiten, z. E. bey der Fertigkeit eine Sprache zu reden, zu tanzen, auf dem Clavier zu spielen u. s. w. Und die Natur der Fertigkeit bringt dieses nicht anders mit sich. Sie ist ein grösseres bedingtes Vermögen, folglich kan alsdenn die Handlung in einem höhern Grade und in mehrern Umständen der Zeit, des Orts u. s. w. geschehen. Daß aber die Handlungen durch eine Fertigkeit erleichtert werden, das kan folgendergestalt erwiesen werden. Nemlich leicht nen-

nen wir alles dasjenige, was durch wenige und kleine Kräfte würklich werden kan, und ſchwer, was viele und groſſe Kräfte erfodert, wenn es würklich werden ſoll. Einem Dinge iſt alſo etwas leicht, wenn ein kleiner Grad ſeiner Kraft erfordert wird, daſſelbe würklich zu machen; wird aber ein groſſer Grad erfodert, ſo iſt es demſelben ſchwer. Wenn ein Menſch zehn Pfund tragen ſoll, ſo iſt ihm das leichter, als wenn er hundert Pfund tragen ſoll; weil in dem letzten Falle mehr Kraft erfodert wird, als in dem erſten. Die Vernunftlehre iſt leichter zu lernen, als die Metaphyſik, weil ſie weniger Verſtandeskräfte erfodert als dieſe. Je mehrere und gröſſere Kräfte erfodert werden, etwas würklich zu machen, deſto ſchwerer iſt es; je wenigere und kleinere Kräfte aber dazu erfodert werden, deſto leichter iſt es. Eigentlich kan man nichts, vor ſich betrachtet, leicht oder ſchwer nennen; ſondern was einem Dinge ſchwer iſt, das kan dem andern leicht ſeyn. Ja einem und eben demſelben Dinge kan iezo etwas ſchwer ſeyn, was ihm künftig leichte iſt, wenn ſeine Kräfte wachſen; und wenn ſie abnehmen, ſo kan dasjenige, was ihm iezo leichte iſt, ihm ſchwer werden. Es iſt daher ſeltſam, wenn man ſchlieſſen wolte: was mir leichte oder ſchwer iſt, das iſt andern auch leichte oder ſchwer; und was mir iezo ſchwer oder leichte iſt, das wird mir auch aufs Künftige ſchwer oder leichte ſeyn. Einem Anfänger iſt alles im Anfange ſchwer, und mit der Zeit wird es ihm leichter. In der Jugend iſt es leicht tugendhaft zu werden, die Beſſerung aber wird immer ſchwerer, je länger man ſie aufſchiebt. Nun iſt vor ſich klar, daß durch die Fertigkeit eine Handlung leichter werde. Denn durch die Fertigkeit wächſt das Vermögen und die Kraft §. 171. Folglich wird zu der Handlung nicht mehr ſo ein groſſer Theil der Kraft einer Subſtanz erfordert, als vorher, und folglich wird die Handlung dem Dinge leichter, ob gleich die Handlung noch eben ſo viel Kraft erfodert. Und daher komts, daß aller Anfang ſchwer iſt, weil man im Anfange noch keine Fertigkeit beſitzt, die man aber mit der Zeit erlangt.

§. 173.

§. 173.

Unsere bisherigen Betrachtungen geben uns Gelegenheit, uns von der Substanz noch einen deutlichern Begrif zu machen, als wir bisher zu erlangen im Stande gewesen sind. Nemlich das Vermögen und die Fähigkeit sind nichts anders, als Möglichkeiten zu handeln und zu leiden §. 170. Was möglich ist, das ist deswegen nicht gleich würklich §. 63. Wenn also gleich ein Ding ein Vermögen zu einer Handlung besitzt, so wird die Handlung nicht gleich dadurch würklich. Es ist wahr, wenn ein Ding nicht einmal das Vermögen zu einer Handlung besitzt, so ist die Handlung nicht möglich §. 170. und also kan sie auch nicht würklich seyn §. 62. Wenn also eine Substanz würklich handeln soll, so muß sie zwar das Vermögen zu derselben Handlung besitzen, allein es wird noch mehr dazu erfodert, und das ist die Kraft im engern Verstande: denn die ist der hinreichende Grund der Handlung §. 158. Sie besteht in der Thätigkeit, oder in einer thätigen Sache, welche würklich handelt. Diese Kraft ist also dasjenige, was zu dem Vermögen hinzukommen muß, wenn die Handlung würklich werden soll, und sie ist demnach die Erfüllung des Vermögens. Es ist wahr, nicht eine iedwede Kraft reicht zu allen Handlungen hin, und eine Substanz hat nicht nöthig, zu einer iedweden ihrer Handlungen ihre ganze Kraft allemal anzuwenden. Allein so viel ist doch klar, daß eine iedwede Kraft, und ein iedweder Grad einer Kraft zu einer Handlung zureicht, und in so ferne nennt man die Kraft, eine lebendige Kraft. Eine todte Kraft ist eine iedwede Kraft, in so ferne sie zu einer Handlung nicht zureicht. Oder derjenige Grad der Kraft, dessen Geschäftigkeit eine Handlung würklich macht, ist die lebendige Kraft, und eine ganz todte Kraft ist schlechterdings unmöglich. Wenn ich eine Last hebe, so wird derjenige Grad der Kraft meines Körpers, wodurch ich die Last hebe, meine lebendige Kraft genennt, derjenige Theil meiner Kraft, welcher zu der Zeit lebt, thätig und geschäftig ist. Nun besteht das Wesen

eines Dinges in ſeiner innerlichen Möglichkeit §. 51. Folglich beſteht das Weſen einer iedweden Subſtanz in dem unbedingten Vermögen aller Handlungen, die eine ſolche Subſtanz verrichten kan, und wenn zu dieſem Vermögen die Kraft im engern Verſtande hinzukomt, ſo iſt dieſelbe Subſtanz würklich. Eine bloß mögliche Subſtanz iſt ein Vermögen, und eine würkliche Subſtanz iſt eine Kraft im engern Verſtande.

§. 174.

Eine iedwede Subſtanz, wenn ſie würklich iſt, handelt, und es iſt unmöglich eine ganz unthätige und dabey würkliche Subſtanz zu denken §. 169. Allein daraus folgt nicht, daß eine iedwede würkliche Subſtanz allemal diejenige Handlung zur Würklichkeit bringe, wozu ſie ein Vermögen hat: denn es kan ihr ein Hinderniß in den Weg gelegt werden. Nemlich man verſteht durch ein Hinderniß alles dasjenige, was der Würklichkeit der Accidenzien entgegengeſetzt iſt. So ſagt man, wenn man eine Reiſe vornehmen will, und man unterläſt ſie: es habe ſich ein Hinderniß in den Weg gelegt, und man ſey an der Reiſe verhindert worden. So kan iemand an dem Guten gehindert werden, am Studieren, die Geneſung eines Kranken kan gehindert werden u. ſ. w. Man muß von der Hinderniß das Ding unterſcheiden, welches die Hinderniß in den Weg legt, und man verſteht durch die Hinderniß ein Accidenz, welches von einer Subſtanz gewürkt wird, und wodurch verurſacht wird, daß ein anderes Accidenz oder eine andere Veränderung nicht würklich werde. Man ſagt zwar von einem Menſchen, der uns zur Unzeit beſucht, daß er uns z. E. am Studieren gehindert habe, daß er uns ein Hinderniß in den Weg gelegt habe; allein den Menſchen nennt man nicht ſelbſt ein Hinderniß. Wo alſo ein Hinderniß in den Weg gelegt wird, da muß eine Kraft, eine Subſtanz, ein Ding da ſeyn, welches die Hinderniß würklich macht. Die Hinderniß einer Handlung heiſt der Widerſtand, und ein Ding widerſteht dem andern, in ſo ferne es eine Hinderniß

derniß ſeiner Handlung würkt. Ein Leiden kan verhindert werden, aber man kan ſich nur Handlungen widerſetzen, oder ihnen widerſtehen. Und wo ein Widerſtand iſt, da muß eine widerſtehende Kraft oder Subſtanz ſeyn. So ſagt man, daß ein Menſch GOtt in der Bekehrung widerſtehe, indem er die Bekehrung hindert, welche eine Handlung GOttes iſt. Man widerſetzt ſich den Beleidigungen ſeiner Feinde, wenn man dieſelben zu verhindern ſucht. So lange demnach eine Hinderniß oder ein Widerſtand einer gewiſſen Handlung, wozu eine Subſtanz aufgelegt iſt, entweder in ihr oder auſſer ihr vorhanden iſt, ſo lange kan ſie nicht handeln. Und ſo ofte eine Subſtanz ſich beſtrebt zu handeln, ſo ofte erfolgt die Handlung unausbleiblich, wenn und ſo ferne keine Hinderniß derſelben Handlung da iſt.

§. 175.

Da ſich alle Veränderungen in Subſtanzen zutragen §. 156. ſo wollen wir hier Gelegenheit nehmen, von den merkwürdigſten Veränderungen eines Dinges, nemlich von dem Entſtehen und Vergehen einer Sache zu handeln. Nemlich ein Ding, es mag nun eine Subſtanz oder ein Accidenz ſeyn, entſteht, wenn es aus einem bloß möglichen Dinge in ein würkliches verwandelt wird; oder wenn es würklich wird, da es vorher nicht würklich war. So ſagt man: es entſtehe ein Gedanke in uns, wenn er würklich wird, da er vorher nicht würklich war. Wenn man ſagt: die Welt ſey entſtanden; ſo verſteht man darunter nichts anders, als ſie ſey aus einer bloß möglichen Sache verwandelt worden in eine würkliche Sache. Nun kan ein Ding, wenn es entſteht, auf eine doppelte Art entſtehen: aus Nichts, oder aus Etwas. **Ein Ding entſteht aus Nichts**, wenn es ganz entſteht, ſo daß kein Theil von ihm vorher würklich geweſen. **Ein Ding aber entſteht aus Etwas**, wenn ein Theil von ihm vorher ſchon würklich geweſen, und alsdenn entſteht es nicht ganz, ſondern nur eines Theils. Wenn ein Goldſchmid aus einem

Stücke Silber z. E. einen Löffel verfertiget, ſo entſteht der Löffel. Es hat derſelbe zwey Theile, das Silber und die Geſtalt. Da nun das erſte vorher ſchon würklich geweſen, ſo entſteht der Löffel nicht aus Nichts. Solte er aus Nichts entſtehen, ſo müſte auch das Silber vorher nicht würklich geweſen ſeyn. Alle Dinge, deren Entſtehung oder Urſprung wir erfahren können, ſie mögen nun durch die Natur oder durch die Kunſt entſtehen, entſtehen insgeſamt aus Etwas. Daher können wir, von dem Urſprunge einer Sache aus Nichts, kein Beyſpiel aus der Erfahrung anführen. **Ein Ding vergeht**, wenn es aus einer würklichen Sache in eine bloß mögliche verändert wird, wenn es ſeine Würklichkeit verliehrt, wenn es würklich zu ſeyn aufhört, wenn es bloß möglich wird nachdem es zugleich würklich geweſen: und dieſe Veränderung eines Dinges, heiſt der **Untergang**. So vergehen die Gedanken, die Schmerzen, die Krankheiten, der Frühling, wenn ſie würklich zu ſeyn aufhören. Wenn ein Ding vergeht, ſo wird es entweder vernichtet, oder nicht. **Die Vernichtung** eines Dinges beſteht darin, wenn es ganz vergeht, dergeſtalt daß keiner ſeiner Theile, nach dem Untergange des Ganzen, noch würklich bleibt; wenn aber noch etwas von ihm würklich bleibt, ſo vergeht es zwar im Ganzen betrachtet, aber es vergeht nicht alles in ihm. Kein Untergang einer Sache, den wir erfahren, iſt mit einer Vernichtung verbunden. Wir vergehen im Tode, allein wir ſehen zugleich, daß unſer Körper noch da bleibt, und wenn auch derſelbe verweſet, ſo bleiben doch noch ſeine Theile rückſtändig. Wir können alſo, kein Exempel von der Vernichtung, aus der Erfahrung anführen.

§. 176.

Dasjenige, was entſteht und vergeht, mag nun entweder eine Subſtanz oder ein Accidenz ſeyn, ſo iſt es doch unmöglich, daß auſſer den Subſtanzen ein Urſprung oder ein Untergang irgends einer Sache ſich zutragen ſolte. Denn beyde beſtehen in einer Veränderung §. 175. und ſind alſo

Acci-

Accidenzien §. 154. und können demnach auſſer den Subſtanzen nicht würklich ſeyn §. 156. Wenn alſo etwas entſteht, ſo entſteht entweder eine Subſtanz, oder ein Accidenz in einer Subſtanz; und wenn etwas vergeht, ſo vergeht entweder eine Subſtanz, oder ein Accidenz in einer Subſtanz. Da nun die nothwendige Subſtanz das nothwendige Ding iſt §. 161. folglich ſchlechterdings unveränderlich §. 127. ſo iſt es ganz unmöglich, daß die nothwendige Subſtanz, oder irgends eine ihrer innerlichen Beſtimmungen, auf irgends eine Art entſtehe oder vergehe. Folglich können nur zufällige Dinge, zufällige Beſtimmungen und Verhältniſſe zufälliger Subſtanzen, die zufällige Subſtanzen ſelbſt, und die Verhältniſſe der nothwendigen Subſtanz entſtehen und vergehen. Nemlich ein iedwedes zufälliges Ding kan würklich ſeyn, und es kan auch nicht würklich ſeyn §. 117. Gedenkt man es nun als bloß möglich, ſo entſteht kein Widerſpruch, und wenn man es hernach als würklich denkt, das iſt, wenn man ſich vorſtelt es entſtehe, ſo entſteht auch kein Widerſpruch. Folglich iſt es in einem iedweden zufälligen Dinge, es mag nun eine Subſtanz oder Accidenz ſeyn, an und vor ſich möglich, daß es entſtehe. Eben ſo verhält es ſich auch, mit dem Untergange. Wenn ein zufälliges Ding würklich iſt, ſo iſt das Gegentheil möglich, und alſo iſt es nicht ungereimt zu gedenken, daß die Würklichkeit nicht mehr da ſey, das iſt, daß das Ding vergehe. Folglich kan ein iedwedes zufälliges Ding, es mag nun eine Subſtanz oder ein Accidenz ſeyn, an und vor ſich betrachtet vergehen.

§. 177.

Durch den Begrif, den wir uns von dem Einfluſſe der Subſtanzen in einander gemacht haben, werden wir zu der Erklärung der Gegenwart, der Abweſenheit, und der Berührung geleitet, als welche insgeſamt auf der Art des Einfluſſes oder der Einwürkung mehrerer Subſtanzen in einander beruhen. Nemlich die Gegenwart beſteht in dem nähern Einfluſſe einer Subſtanz in die andere; und die-

diejenige Subſtanz iſt der andern gegenwärtig, welche auf eine nähere Art in ſie würkt, und einer Subſtanz ſind alle diejenigen Subſtanzen gegenwärtig, die auf eine nähere Art in ſie würken. Nemlich wenn eine Subſtanz in die andere würkt, ſo enthält die erſte, den hinreichenden Grund der Würklichkeit der Veränderungen der andern, in ſich §. 166. Iſt nun dieſer hinreichende Grund zugleich ein näherer Grund von den Veränderungen der andern §. 40. ſo iſt ſie der andern gegenwärtig. Die Abweſenheit beſteht in dem Mangel des nähern Einfluſſes, und zwey Subſtanzen ſind von einander abweſend, in ſo ferne ſie entweder gar nicht, oder nur auf eine entfernte Art, in einander würken. Von dieſer Gegenwart unterſcheiden wir, die Gegenwart in Abſicht auf die Zeit. Alle Dinge die einander gegenwärtig ſind, die ſind auch der Zeit nach gegenwärtig; allein es können Dinge der Zeit nach gegenwärtig ſeyn, die aber demohnerachtet ſo weit von einander entfernt ſind, daß ſie unmöglich auf eine nähere Art in einander würken können. Der Zeit nach können auch Accidenzien gegenwärtig ſeyn, z. E. meine gegenwärtigen Gedanken; allein da nur Subſtanzen handeln können, ſo können auch nur Subſtanzen einander gegenwärtig ſeyn. Wenn ich einen abweſenden Freund hätte, der ieſo in Paris ſich aufhielte, ſo wäre er mit mir der Zeit nach gegenwärtig. Allein er wird mir nicht eher gegenwärtig, bis er nicht z. E. mir ſo nahe komt, daß ich ihn ſehen, hören, fühlen kan, und alsdenn würkt er offenbar auf eine nähere Weiſe in mich. Geſetzt, ich trete in ein ſtockfinſteres Zimmer, in welchem ein Menſch ganz ſtille ſitzt. Geſetzt, ich werde gefragt, ob iemand in dem Zimmer gegenwärtig ſey? ſo werde ich es verneinen, ſo lange ich des andern ſeinen nähern Einfluß in mich nicht merke. Geſetzt aber ich höre ihn ein Geräuſch machen, oder er fängt an zu reden, oder er greift mich an, ſo werde ich alſobald fragen, wer da ſey? Und das thue ich, weil ich alsdenn augenblicklich überzeugt bin, daß iemand in mich auf eine nähere Art würke, und iedermann nennt alſo

die

die Dinge gegenwärtig, die und in so ferne sie auf eine nähere Art in ihm würken. Es kan demnach eine Substanz der andern gegenwärtig, und von ihr abwesend zugleich seyn, in verschiedener Absicht. Wenn ich in der gröſten Finsterniß mit einem Menschen rede, so ist er mir gegenwärtig, in Absicht auf mein Gehör, nicht aber in Absicht auf meine übrigen Sinne. Es ist dem zufolge nichts ungereimtes, wenn in der heiligen Schrift gesagt wird: GOtt sey den gottlosen Menschen gegenwärtig, nemlich nach seinem allgemeinen Einflusse in alle Creaturen, und von ihnen entfernt, nemlich in Absicht auf seinen Gnadeneinfluß, als mit welchem er nur den Frommen gegenwärtig ist, und denenjenigen, die er bekehrt. Ja es giebt verschiedene Grade der Gegenwart. Je mehrere und gröſsere Veränderungen die eine Substanz in der andern würkt, und auf eine je nähere Art sie dieselben würkt, desto gegenwärtiger ist die erste der andern, bis endlich sie der andern in einem so hohen Grade gegenwärtig wird, daß sie alle ihre Veränderungen auf eine unmittelbare Art würkt. Wenn ich einem guten Freunde entgegen gehe, so wird er mir schon gegenwärtig, so bald ich ihn mit meinen Augen erblicke, er wird es aber noch mehr, wenn ich ihn anreden kan, und noch mehr, wenn er mir so nahe komt, daß ich ihn umarmen kan, und es ist offenbar, daß er in den letzten Fällen näher und mehr in mich würkt, als in dem ersten. Wenn zwey Substanzen einander unmittelbar gegenwärtig sind, so berühren sie einander, und die Berührung besteht also in der unmittelbaren gegenseitigen Einwürkung. Wenn zwey Substanzen einander berühren sollen, so fodern wir, daß nicht nur die erste in die andere unmittelbar würke, sondern daß auch die andere in die erste unmittelbar würke. Wenn ich einen Freund umarme, so berühren wir uns einander, es ist aber auch offenbar, daß ich nicht nur in ihn unmittelbar würke, sondern auch er in mich. Wenn nun die eine Substanz in die andere unmittelbar würkt, die andere aber nicht wieder zurück würkt, so kan man zwar sagen, daß die erste

der andern unmittelbar gegenwärtig ſey, allein das iſt noch keine Berührung. Und dieſes müſſen wir, um der natürlichen Gottesgelahrheit willen, bemerken. GOtt iſt zwar allen Subſtanzen in der Welt unmittelbar gegenwärtig, weil er in alle unmittelbar würkt; allein da keine Creatur in GOtt würken kan, ſo kan man nicht ſagen, er berühre alle Dinge. Man könnte zwar die Berührung auch ſo unanſtößig erklären, daß man von GOtt ebenfals behaupten könnte, er berühre alle Dinge. Allein da der Ausdruck berühren etwas anzudeuten ſcheint, welches ſich für GOtt nicht ſchickt; ſo haben wir ihn lieber ſo erklären wollen, daß er von GOtt gar nicht gebraucht werden kan. Dieſe Begriffe werden uns ungemeinen Nutzen ſchaffen, wenn wir, in der natürlichen Gottesgelahrheit, die ſchwere und wichtige Materie von der Allgegenwart GOttes abhandeln werden.

* *

Der ſiebende Abſchnitt.

Von zuſammengeſetzten Dingen.

§. 178.

Die Wörter zuſammengeſetzt und einfach werden in ſo vielerley Bedeutungen genommen, daß wir einige derſelben hier unterſuchen wollen, um in dem folgenden aller Verwirrung vorzubeugen. Erſtlich nennt man alles dasjenige zuſammengeſetzt, was Theile hat; oder in welchem vielerley von einander unterſchieden werden kan; oder in welchem viele Beſtimmungen angetroffen werden. Nun iſt in allen möglichen Dingen eine Vielheit §. 75. und folglich können und müſſen, nach dieſer Erklärung, alle mögliche Dinge zuſammengeſetzte Dinge genennt werden. Daher nennen wir alle Sachen einfach, in denen wir keine Theile, keine Vielheit beobachten, und gewahr werden. Z. E. die Begriffe, die wir von dem Rothen,

Blauen,

Blauen, Sauren, Süssen u. s. w. haben, sind einfache Begriffe, weil wir in denselben nichts Mannigfaltiges von einander unterscheiden können. Zum andern nennt man zusammengesetzt, was aus vielen, oder mehrern Theilen besteht, als was anders; und was in einem geringern Grade zusammengesetzt ist, oder weniger Theile hat, das heist einfach. Z. E. eine zusammengesetzte Vollkommenheit ist eben so wohl was zusammengesetztes, als eine einfache §. 97. Allein da in jener eine grössere Vielheit bemerkt werden kan als in dieser, so wird jene zusammengesetzt, diese aber einfach genennt. Und zum dritten nennt man alles einfach, was zwar Theile hat, die aber mit ihm nicht zu einer Art gehören; und was solche Theile hat, wird zusammengesetzt genennt. Z. E. GOtt ist allmächtig, wird ein einfaches Urtheil genennt, weil es Theile hat, die keine Urtheile sind. Allein, GOtt und alle Geister sind unsterblich, ist ein zusammengesetztes Urtheil, weil es aus zwey Urtheilen: GOtt ist unsterblich und die Geister sind unsterblich, besteht. Daher nennen einige Naturlehrer z. E. das Wasser einen einfachen Körper, weil es nach ihrer Meinung nicht aus Theilen von verschiedenen Arten besteht. Alle diese Erklärungen müssen nur bemerkt werden, um alles Mißverständniß zu verhüten, wenn man ein Ding bald zusammengesetzt bald einfach nennt. Wir haben bisher diese Ausdrücke öfters gebraucht, z. E. §. 165, und wir haben sie daher überhaupt an diesem Orte erklären wollen.

§. 179.

Alles, was zusammengesetzt ist, hat Theile §. 178. Diese Theile sind entweder ausser einander würklich, oder sie sind nicht ausser einander würklich. Wenn man die Tugend, die Gelehrsamkeit und dergleichen, zusammengesetzte Vollkommenheiten nennt, wer wird deswegen sagen, daß das Mannigfaltige, was sich in denselben von einander unterscheiden läst, ausser einander würklich sey? Es giebt dem-

demnach zusammengesetzte Sachen, deren Theile nicht ausser einander würklich sind. Allein es giebt auch solche zusammengesetzte Sachen, deren Theile ausser einander würklich sind. Nemlich alle diejenigen Dinge sind ausser einander würklich, deren Würklichkeiten dergestalt von einander verschieden sind, daß die Würklichkeit des einen weder die Würklichkeit des andern, noch ein Theil derselben ist. Meine Gedanken sind nicht ausser mir würklich, weil ihre Würklichkeit ein Theil meiner ganzen Würklichkeit ist. Allein zwey Menschen sind ausser einander würklich, weil die Würklichkeit des einen weder die Würklichkeit des andern, noch ein Theil derselben ist. Wenn nun die Theile eines zusammengesetzten Dinges ausser einander würklich sind, so wird es ein zusammengesetztes Ding in der engern Bedeutung genennt. So ist, der menschliche Körper, ein solches zusammengesetztes Ding. Der Kopf, die Arme, die Füsse sind ausser einander würklich, und sind doch Theile desselben. Man braucht die Redensart: eine Sache ist ausser der andern, manchmal noch in einer andern Bedeutung, wenn nemlich die erste, in Absicht auf den Raum, nicht in dem Bezirke und Umfange der andern würklich ist. So sagen wir z. E. daß GOtt nicht ausser der Welt, sondern in derselben sey, nemlich dem Raume nach, indem GOtt nach seiner Allgegenwart allerwegen würklich ist. Zugleich aber sagt man auch, daß er ausser der Welt sey, indem die Würklichkeit der Welt und seine Würklichkeit dergestalt von einander verschieden sind, daß die eine nicht einmal als ein Theil zu der andern gehört. Wenn ich gleich in einer Stube bin, so sagen wir doch, daß ich ausser der Stube würklich bin, weil meine Würklichkeit nicht zu der Würklichkeit der Stube gehört. Und so müssen wir es verstehen, wenn wir sagen, daß ein zusammengesetztes Ding im engern Verstande ein Ding sey, dessen Theile ausser einander würklich sind, das ist, deren keiner ein Accidenz des andern ist.

§. 180.

§. 180.

Ein iedwedes zusammengesetztes Ding im engern Verstande hat Theile ausser Theilen §. 179. alle diese Theile sind entweder einzeln und zusammengenommen Accidenzien, oder einige derselben sind Substanzen §. 154. Zusammengesetzte Dinge der ersten Art giebt es allerdings, und sie sind nichts anders als Inbegriffe vieler Accidenzien, und sie selbst sind nichts anders als Accidenzien, welche nicht anders würklich seyn können, als in Substanzen. Z. E. eine Rede ist eine Reihe Worte, die ausser einander würklich sind. Ein iedes Wort ist ein Accidenz, und die ganze Rede ist auch ein Accidenz. Und diese Art der zusammengesetzten Dinge verdient keine weitere Untersuchung, weil man sie bloß anmerken muß, um die zusammengesetzten Dinge der andern Art zu verstehen, und sich von ihnen einen rechten Begrif zu machen. Nemlich es ist noch nicht genung zu diesem Begriffe, wenn ein zusammengesetztes Ding als ein Ding vorgestelt wird, dessen Theile ausser einander würklich sind, sondern es müssen auch einige dieser Theile Substanzen seyn. Und alsdenn wollen wir es, ein zusammengesetztes Ding in der strengsten Bedeutung, oder schlechtweg ein zusammengesetztes Ding nennen. Und in dem folgenden wird erhellen, daß dergleichen Dinge die Körper sind. Der menschliche Leib ist ein solches zusammengesetztes Ding: denn wenn man z. E. einen Arm abhauet, so ist augenscheinlich, daß er vor sich würklich seyn könne, und also muß er entweder aus Substanzen bestehen, oder eine Substanz seyn. Und es ist also klar, daß der menschliche Leib viele Theile hat, die Substanzen sind. Wir sagen nicht, daß alle Theile eines solchen zusammengesetzten Dinges Substanzen sind: denn das ist unmöglich. Alles, was sich in ihm von einander unterscheiden läst, ist ein Theil desselben. Wolte man nun sagen, daß alle seine Theile Substanzen wären, so müsten in ihm keine Accidenzien seyn, und also müsten die Substanzen, aus denen es bestünde, keine Accidenzien haben. Da dieses nun unge-

reimt ist, so ist ein zusammengesetztes Ding im strengsten Verstande ein Ding, welches Theile ausser Theilen, oder ausser einander befindliche Theile hat, deren einige Substanzen sind. Hier werden vielleicht einige Leser, den Begrif von den einfachen Dingen oder Monaden, erwarten. Allein ich werde, die ganze Lehre von den Monaden, vorbeygehen. Sie ist eine zu finstere Materie, und vor ietzo wenig brauchbar. Ich werde dieses in den folgenden Theilen der Metaphysik zeigen, wenn ich zu einigen fruchtbaren und wichtigen Untersuchungen komme, in welche die Lehre von den Monaden einen Einfluß zu haben scheint. Da ich mir zur Absicht vorgesetzt habe, nur eine practische Metaphysik zu schreiben, so werde ich aus der Ontologie alles weglassen, was meiner Einsicht nach weder selbst practisch ist, noch ein Begrif oder eine Wahrheit ist, ohne deren Erörterung andere practische Wahrheiten nicht recht verstanden und nicht gründlich bewiesen werden können. Die Lehre von zusammengesetzten Dingen legt den Grund zur Naturlehre, und wie unvergleichlich angenehm und nützlich sind nicht die physischen Wissenschaften? Allein die Lehre von den Monaden ist uns Menschen bis ietzo sehr wenig nutze. Wir wollen sie also denenjenigen Weltweisen überlassen, die tiefsinnig genug dazu sind, und unsere Nachkommen in den künftigen Jahrhunderten mögen zusehen, ob sie dieselbe dem menschlichen Geschlecht recht brauchbar machen können.

§. 181.

Ein zusammengesetztes Ding in dem strengsten Verstande hat viele Theile, die Substanzen sind §. 180. und man muß sich also dasselbe als ein Ganzes vorstellen, welches aus vielen Substanzen besteht, oder als einen Inbegrif vieler Substanzen. Ja diejenigen Theile eines solchen zusammengesetzten Dinges, deren ein ieder ausser allen übrigen würklich ist, können keine Accidenzien, sondern es müssen Substanzen seyn. Denn ein Accidenz ist zwar ausser allen Substanzen würklich, deren Accidenz es nicht ist; allein es ist nicht ausser derjenigen Substanz würklich, deren Accidenz

es

es ist §. 156. Gesetzt nun, ein zusammengesetztes Ding hätte drey Theile, zwey derselben seyn Substanzen, und der eine ein Accidenz einer dieser Substanzen: so ist offenbar, daß dieses Accidenz zwar ausser der einen, aber nicht ausser der andern Substanz würklich sey, und folglich gehört es nicht mit unter die Anzahl derjenigen Theile eines zusammengesetzten Dinges, deren ieder ausser allen übrigen würklich ist. Kein Accidenz kan, ausser allen andern Dingen, würklich seyn, wohl aber eine Substanz. Folglich ist ein zusammengesetztes Ding im strengsten Verstande ein Inbegrif vieler Substanzen, und diese Substanzen sind diejenigen Theile, die insgesamt ausser einander befindlich sind, oder deren keiner in dem andern würklich ist, und die zusammengenommen das zusammengesetzte Ding ausmachen.

§. 182.

Alles dasjenige, was von allen möglichen Dingen überhaupt erwiesen worden, gilt auch von den zusammengesetzten Dingen. Unterdessen müssen wir dasjenige besonders ausführen, wodurch sie von allen andern Dingen unterschieden sind. Und da komt zuerst, das Wesen derselben, zu betrachten vor. Und da nun dasselbe in der innerlichen Möglichkeit besteht §. 51. so fragt sich es, wenn ehe ein zusammengesetztes Ding an und vor sich selbst und innerlich möglich sey? Und das kan sehr leicht gezeigt werden. Nemlich wenn viele Substanzen ausser einander würklich sind, so können sie entweder auf keinerley Weise dergestalt zusammengenommen werden, daß sie ein Ganzes ausmachen; oder sie können auf irgends eine Art dergestalt zusammengenommen werden. Ist das erste, so ist es schlechterdings unmöglich, daß viele Substanzen ein zusammengesetztes Ding ausmachen. GOtt und die Welt sind ausser einander, und da sie auf keinerley Weise ein Ganzes ausmachen können, so ist es schlechterdings unmöglich, daß sie ein zusammengesetztes Ding ausmachen solten. Ist aber das letzte, so ist es innerlich möglich, daß aus vielen Substanzen ein zusammengesetztes Ding werden könne, indem als-

denn eine Zusammensetzung derselben möglich ist. Folglich besteht, die innerliche Möglichkeit eines zusammengesetzten Dinges, in der Art und Weise der Zusammensetzung vieler Substanzen, und folglich ist, diese Art der Zusammensetzung, das Wesen der zusammengesetzten Dinge. Wenn man Holz, Steine, Kalk und alle Baumaterialien sich vorstelt, so kan man eine Kirche, einen Pferdestall, ein Wohnhaus gedenken, nach dem diese Materialien zusammengesetzt werden. Folglich machen, die verschiedenen Arten der Zusammensetzung der Baumaterialien, die Wesen verschiedener Gebäude aus. Wir sehen daher aus der Erfahrung, daß wir nicht eher das Wesen der Körper verstehen, bis wir nicht die Theile wissen, woraus sie bestehen, und wie dieselben zusammengesetzt sind. Wir erklären hier nur das Wesen der körperlichen Dinge überhaupt, und in besondern Fällen muß man die Art der Zusammensetzung näher bestimmen. Wenn mich iemand fragte: worin das Wesen des Bluts bestehe; so würde ich sehr lächerlich antworten, wenn ich weiter nichts sagen wolte, als in der Art seiner Zusammensetzung. Man will ja von mir wissen, wie die Zusammensetzung des Bluts von der Zusammensetzung aller andern Dinge verschieden sey, und daher muß ich insbesondere die Art bestimmen, wie das Blut aus seinen Theilen zusammengesetzt ist.

§. 183.

Nachdem wir, den Begrif und das Wesen eines zusammengesetzten Dinges, im eigentlichsten Verstande festgesetzt haben; so müssen wir nach und nach diejenigen Eigenschaften desselben untersuchen, die ihm eigenthümlich zukommen. In der Ontologie können wir sie nicht sämtlich untersuchen, und noch weniger in diesem Abschnitte. Daher wir hier nur von der Ausdehnung, und der Grösse eines zusammengesetzten Dinges noch handeln wollen. Nun kan man sich von der Ausdehnung keinen Begrif machen, wenn man nicht weiß, was der Raum ist. Wir müssen also erst von dem Raume und von der Zeit handeln, als einem Begriffe,

griffe, welcher mit dem Begriffe des Raums sehr nahe verwandt ist, und durch welchen wir in den Stand gesetzt werden, den Raum desto besser zu verstehen, und uns von dem wahren Begriffe desselben desto leichter zu überzeugen. Wir haben schon längst erklärt, worin die Folge der Dinge auf einander bestehe, und wir wissen also, daß es Dinge gebe, die nach einander würklich sind, oder die auf einander folgen §. 122. Man kan auch Dinge gedenken, deren Theile auf einander folgen, z. E. eine Rede, die ausgesprochen wird. Ein iedes Wort ist ein Theil derselben, und da ein Wort nach dem andern ausgesprochen wird, so ist die ganze Rede ein Ding, dessen Theile auf einander folgen. Ein solches Ding ist auch das menschliche Leben. Und dergleichen Dinge sind so beschaffen, daß man in keinem einzigen Augenblicke seines Daseyns sagen kan, es sey ganz vorhanden. In solchen Dingen ist eine Folge seiner Theile, und es ist zweyerley, ob ich sage: ein Ding ist in einer Reihe auf einander folgender Dinge; und in einem Dinge ist eine Reihe auf einander folgender Theile. Dem sey nun wie ihm wolle, wenn Dinge nach einander würklich sind, so entsteht nothwendig eine Ordnung unter ihnen aus ihrer Folge auf einander, vermöge welcher das andere auf das erste, das dritte auf das andere, das vierte auf das dritte u. s. w. folgt. Diejenige Ordnung nun, welche sich unter Dingen befindet, die auf einander folgen, und welche ihren hinreichenden Grund in der Folge hat, oder aus derselben nothwendig entsteht, ist die Zeit. Wenn man die Zeit ganz kurz durch die Ordnung derer Dinge erklärt, die auf einander folgen; so haben manche geglaubt, als wenn die Dinge, die unordentlich auf einander folgen, in keiner Zeit seyn könnten. Und da dieses der Erfahrung widerspricht, so hat man daraus die Unrichtigkeit dieser Erklärung schliessen wollen. Allein wenn Dinge auf einander folgen, so kan eine vielfache Ordnung unter ihnen seyn. Erstlich eine Ordnung, die bloß durch die Folge derselben auf einander bestimt wird; und zum andern Ordnungen,

die aus andern Gründen entstehen. Die erste ist nur die Zeit, und die kan also da seyn, wenn gleich die den letztern Ordnungen entgegengesetzten Verwirrungen und Unordnungen da sind. Z. E. wenn man eine Rede hält, so ist man genöthiget ein Wort nach dem andern auszusprechen, und daher entsteht die Zeit, welche die Rede in sich enthält. Allein man muß auch die Worte nach den Regeln der Sprachkunst zusammenordnen, und diese Ordnung mag da oder nicht da seyn, das geht der Zeit nichts an. Eine zierliche Rede währet eben so lange, als eine unordentliche, wenn beyde aus gleichviel Worten bestehen, die in gleicher Geschwindigkeit ausgesprochen werden. Daß diese Erklärung der Zeit richtig sey, können wir durch verschiedene Betrachtungen erweisen. Einmal lehrt die tägliche Erfahrung, daß wir keinen Begrif von der Zeit haben, wenn wir nicht auf die Folge der Dinge auf einander achtung geben. Im Schlafe, im starken Studieren gibt man nicht achtung auf die Folge, und daher währt uns die Zeit alsdenn so kurz. Wo wir eine Zeit gedenken, da denken wir allemal was vorhergehendes und nachfolgendes. Und es ist sehr leicht begreiflich, daß, wenn in einer Stadt alle Einwohner einmal drittehalb Tage schliefen, sie bey ihrem Aufwachen unmöglich wissen könnten, was für ein Tag es sey, und was für eine Stunde. Unterdessen weiß iederman, daß man die auf einander folgenden Dinge selbst die Zeit nicht nennt, und es muß also die Zeit in der Folge der Dinge angetroffen werden. Zum andern haben die Menschen den Lauf der Sonne zum Maaßstabe der Zeit erwählt, daher die Zeit in Jahre, Tage, Stunden u. s. w. eingetheilt wird. Und wer sieht nicht, daß diese Zeit nichts anders sey, als diejenige Ordnung, welche einzig und allein von der Folge der Oerter herrührt, welche die Sonne dem Scheine nach in ihrem Umlaufe nach und nach einnimt? Es würde aber sehr lächerlich seyn, wenn man diese Zeit für die einzige Zeit halten wolte. Ein iedwedes Ding, in welchem eine Folge auf einander folgender Veränderungen ist, hat seine eigene

Zeit.

Zeit. Allein man hat, um der Bequemlichkeit des menschlichen Lebens willen, eine gewisse Zeit annehmen müssen, nach welcher man alle Folgen aller Dinge auf einander bestimt. Es verhält sich diese Zeit wie das Geld, als welches einen Werth enthält, nach welchem der Werth aller Dinge abgemessen und bestimt wird. Es ist demnach klar, daß, wo eine Zeit ist, eine Reihe auf einander folgender Dinge seyn müsse, und wo Dinge auf einander folgen, auch allemal eine Zeit sey: weil die Zeit nothwendig, aus der Folge der Dinge auf einander, entsteht. Wo also keine solche Folge ist oder gedacht werden kan, da kan auch keine Zeit seyn oder gedacht werden. Es bilden sich zwar manche ein, daß die Zeit was vor sich bestehendes sey, daher auch die Redensart entstanden, daß etwas in der Zeit sey und geschehe. Man stelt sich die Zeit gleichsam als ein Behältniß vor, in welchem die auf einander folgenden Dinge angetroffen werden, und man sagt, daß man aus dem vorhergehenden Jahre in das gegenwärtige herüber gegangen sey. Man giebt der Zeit schuld, daß sie die Dinge verändere, und was dergleichen mehr ist. Nun wollen wir, diese Redensarten im gemeinen Leben, nicht tadeln. Man kan im gemeinen Leben ohne Schaden sich die Zeit als etwas vor sich bestehendes vorstellen, und man kan auch den Dichtern und Rednern es nicht verargen, wenn sie die Zeit zu einer Person machen. Nur ein Weltweiser muß diese Begriffe vermeiden, und die Zeit für nichts anders halten, als für ein Accidenz, welches in der Folge der nacheinander würklichen Dinge angetroffen wird. Wenn man daher sich vor der Welt eine Zeit vorstellen wolte, die von Ewigkeit her gewesen; oder wenn man sagen wolte, daß die Zeit übrig bleiben würde, wenn auch die ganze Welt vernichtet werden solte: so denkt man nichts, weil es unmöglich ist eine Zeit zu denken, wenn man sich keine Dinge vorstelt, die nach einander würklich sind.

§. 184.

Was nun die Zeit ist in Absicht auf die auf einander folgenden Dinge, das ist der Raum in Absicht auf die Dinge, die ausser und neben einander würklich sind. Dieser Begrif von dem Raume ist sehr bestritten worden. Wir wollen ihn daher erst deutlich vortragen, und alsdenn beweisen, daß er richtig sey. Nemlich wenn viele Dinge oder Bestimmungen beysammen sind, und nicht auf einander folgen, so sind sie neben einander, und es gibt daher Dinge, deren Theile neben einander würklich sind, wie z. E. der menschliche Körper, dessen Glieder zusammen und neben einander würklich sind. Diejenigen Dinge nun, welche neben einander würklich sind, die sind entweder zugleich ausser einander, oder nicht. Wenn ich eine wahre, deutliche und gewisse Erkenntniß von einer Sache habe, so sind in derselben die Wahrheit, Deutlichkeit und Gewißheit neben einander beysammen: wer würde aber sagen, daß sie ausser einander wären? Allein die Glieder des menschlichen Leibes, die Arme, die Füsse, der Kopf u. s. w. sind neben einander, und zugleich ausser einander. Wenn man nun eine Reihe ausser und neben einander befindlicher Dinge annimt, so ist unter ihnen eine zweyfache Ordnung möglich. Einmal eine Ordnung, welche allein und nothwendig aus dem Nebeneinanderseyn solcher Dinge entsteht, welche ausser einander befindlich sind. Vermöge dieser Ordnung kan ich allemal sagen: gleichwie das andere ausser und neben dem ersten, also ist das dritte ausser und neben dem andern u. s. w. Folglich entsteht unter Dingen, die ausser und neben einander gestelt werden, eine Uebereinstimmung in ihrem Beysammenseyn, und folglich eine Ordnung. Allein es kan zum andern unter solchen Dingen eine verschiedene Ordnung seyn, die aus ganz andern Gründen entsteht. Z. E. man nehme hundert Stück Bücher, man werffe sie über einander, man stelle sie neben einander, man nehme sie zusammen wie man will, es bleibt allemal diejenige Ordnung unter ihnen nothwendig, die aus ihrem Nebeneinanderseyn

entsteht,

entsteht, und vermöge welcher sie sämtlich ausser und neben einander sich befinden. Sie können aber auch nach der Grösse, nach dem Inhalte u. s. w. gestelt werden, und daraus entsteht eine andere Ordnung. Und wenn diese Ordnung auch wegfält, und die Bücher in dieser Absicht unordentlich neben einander liegen, so bleibt doch noch diese Ordnung, welche nothwendig daher entsteht, wenn Dinge ausser und neben einander befindlich sind. Diese Ordnung heist der Raum. Der Raum ist demnach diejenige Ordnung der ausser und neben einander befindlichen Dinge, welche in dem Nebeneinanderseyn ihren hinreichenden Grund hat. Wenn man den Raum durch die Ordnung der neben einander befindlichen Dinge erklärt, so irret man: denn es müste alsdenn auch in einem Gedanken ein Raum seyn, welcher neben der Wahrheit auch noch die Deutlichkeit und Gewißheit hat. Man muß demnach den Raum durch eine Ordnung der Dinge erklären, welche nicht nur neben einander, sondern auch ausser einander würklich sind. Und man muß überdis, durch den Raum, nicht eine iedwede Ordnung dieser Dinge verstehen. Wenn eine Menge Bücher aufs unordentlichste über einander geworfen werden, so fehlen in diesem Haufen viele Ordnungen, aber nicht diejenige Ordnung, die aus dem Nebeneinanderseyn entsteht, und also ist der Raum noch da. Wo demnach ein Raum ist, da sind viele Dinge ausser und neben einander, und wo viele Dinge ausser und neben einander sind, da ist ein Raum: weil er in der Ordnung besteht, die nothwendig aus dem Nebeneinanderseyn ausser einander befindlicher Dinge entsteht. Und man kan demnach gar keinen Raum gedenken, wo keine ausser und neben einander befindlichen Dinge angetroffen werden. Man muß sich den Raum als ein blosses Accidenz, nicht aber als ein vor sich bestehendes Ding, vorstellen. Was nun den Beweiß der Richtigkeit dieses Begrifs betrift, so muß man denselben aus der Erfahrung hernehmen. So gar, wenn wir träumen, und uns alsdenn einen Raum vorstellen, stellen wir uns ein weites Feld, ein

grosses Zimmer und dergleichen vor, und also Dinge die ausser und neben einander sind. Jedermann weiß, daß z. E. eine Bibliothek mehr Raum einnimt, wenn sie aus mehr, als wenn sie aus weniger Büchern besteht. Wenn man also den Raum vermehren oder vermindern will, so muß man die Menge der ausser und neben einander befindlichen Dinge vermehren oder vermindern. Ein ganz leerer Raum läst sich gar nicht denken. Man sagt im gemeinen Leben, daß die Dinge in dem Raume sind, man stelt sich den Raum als ein Behältniß vor, welches von den Dingen verlassen und eingenommen wird, und man sieht also den Raum als was vor sich bestehendes an. Nun thun, diese Vorstellungen, in gemeinem Leben keinen Schaden. Allein sie können auch, in der Weltweisheit, nicht als Beweisthümer gebraucht werden. Und man kan daher, die Richtigkeit unserer Erklärung des Raums, nicht eher verwerffen, bis man nicht dargethan hat, daß der Raum eine Substanz sey, und daß er stat finden könne, wenn gleich keine ausser und neben einander befindlichen Dinge da sind. Manche Weltweise sagen: der Raum sey dasjenige, was zwischen den beyden Enden eines Körpers übrig bleibt, wenn derselbe vernichtet würde. Daher sie auch sagen: ausser der Welt sey noch ein unendlicher Raum; der Weltraum sey nicht erschaffen, sondern von Ewigkeit her gewesen; wenn die Welt vergehen solte, so würde der Raum noch übrig bleiben; der Raum sey das Behältniß aller Dinge, und was dergleichen mehr ist. Allein ein ieder darf nur auf sich selbst achtung geben, so wird er finden, daß er entweder gar nichts bey diesen Worten denke, oder daß er sich bey dem leeren Raume allemal zwey von einander entfernte Dinge vorstelt, zwischen welchen er den Raum annimt, und er widerspricht sich also selbst.

§. 185.

Es ist sehr leicht zu begreiffen, daß es ganz was anders sey, weun man sagt: ein Ding ist in dem Raume; und wenn man sagt: in einem Dinge ist ein Raum, oder

es

es erfüllt einen Raum. Es ist wahr, beyde Redensarten gründen sich auf den falschen Begrif von dem Raume, vermöge dessen derselbe als ein leeres Behältniß angesehen wird. Allein man kan sie sehr gut erklären. **Ein Ding ist in einem Raume**, in so ferne es ein Ding ist, welches ausser und neben andern Dingen würklich ist. Alsdenn gehört es in die Reihe derjenigen Dinge, in deren Zusammenordnung der Raum besteht §. 184. **Ein Ding aber erfüllt einen Raum**, wenn in ihm Theile sind, die ausser und neben einander würklich sind: denn alsdenn ist in ihm selbst, und wenn auch ausser ihm nichts weiter befindlich wäre, ein Raum §. 185. So werden wir in der natürlichen Gottesgelahrheit darthun, daß GOtt in dem Weltraum sey, und daß in ihm selbst dem ohnerachtet kein Raum sey. Wenn ein Ding in einem Raume ist, so ist dieses eins seiner Verhältnisse: wenn es aber einen Raum erfüllt, so ist der Raum eine seiner innerlichen Bestimmungen §. 49. und das macht einen gewaltigen Unterschied aus. In so ferne nun ein Ding einen Raum erfüllt, in so ferne wird es ein **ausgedehntes Ding** genennt, und die **Ausdehnung** eines Dinges besteht in dem Raume, der in ihm selbst angetroffen wird. Es kan also ein Ding in einem Raume seyn, und ist deswegen nicht ausgedehnt. Die Ausdehnung eines Dinges kan nur daher entstehen, wenn es viele Theile hat, die ausser und neben einander befindlich sind. Die Ausdehnung des menschlichen Leibes besteht, in der Zusammenordnung seiner ausser und neben einander befindlichen Theile. Und iedermann weiß, daß ein Ding sich weiter ausdehne, ie grösser der Raum ist, den es erfüllt. Je mehrere und grössere Dinge ausser und neben einander sind, desto grösser ist der Raum, ie wenigere und kleinere Dinge aber ausser und neben einander sind, desto kleiner ist der Raum. Jederman weiß, daß eine Bibliothek um so viel mehr Raum einnehme, nicht nur ie mehrere Bücher neben einander stehen, sondern auch ie grösser die Bücher sind. Je grösser nun der Raum in einem Dinge ist,

desto grösser ist die Ausdehnung; ie kleiner aber dieser Raum ist, desto kleiner ist die Ausdehnung. Nun ist sehr leicht zu beweisen, daß ein iedwedes zusammengesetztes Ding im strengsten Verstande ausgedehnt sey. Denn in einem solchen Dinge sind viele Theile ausser und neben einander §. 180. Folglich ist in ihm ein Raum §. 184. und also eine Ausdehnung. Ja, in einem iedweden ausgedehnten Dinge, sind ausser und neben einander befindliche Dinge §. 184. folglich Theile ausser Theile, und es ist demnach ein iedwedes ausgedehntes Ding zusammengesetzt §. 179. Die Ausdehnung und eigentliche Zusammensetzung sind nothwendig mit einander verbunden, und demohnerachtet von einander unterschieden. Ein Ding wird zusammengesetzt genennt, in so ferne seine Theile ausser einander würklich sind; und in so ferne diese Theile zugleich neben einander nach einer gewissen Ordnung würklich sind, in so ferne ist es ausgedehnt. Die Ausdehnung ist demnach eine Eigenschaft, aller zusammengesetzten Dinge im strengsten Verstande.

§. 186.

In einem iedweden zusammengesetzten Dinge sind viele Theile §. 179. Nun ist die Vielheit der Theile die Grösse §. 151. Folglich hat ein iedwedes zusammengesetztes Ding eine Grösse, welche in der Vielheit solcher Theile besteht, die ausser einander würklich sind, und diese Grösse wollen wir, zum Unterschiede von den übrigen Arten der Grösse, die **körperliche Grösse** nennen. Die Grösse überhaupt besteht, in der Vielheit der Theile oder Bestimmungen. Diese Theile sind entweder ausser einander, oder sie sind nicht ausser einander. Ist das erste, so besteht in ihrer Vielheit die körperliche oder ausgedehnte Grösse; ist das letzte, so besteht in ihrer Vielheit die körperliche oder unausgedehnte Grösse. Der menschliche Körper wird von der Kindheit an immer grösser, indem er nach und nach immer mehr Theile ausser Theilen bekomt. Es hat demnach, ein iedwedes zusammengesetztes Ding, in der engern Bedeutung, eine körperliche Grösse. Es gibt Leute von so

einge-

eingeschränkten oder verwöhnten Erkenntnißkräften, daß sie sich von keiner andern Grösse einen Begrif machen können, als die körperlich ist. Wenn man daher sagt: GOtt ist groß, so bilden sie sich ein, daß er viele Ellen lang oder breit seyn müsse. Allein wem kan unbekant seyn, daß eine Sünde groß oder klein seyn könne, desgleichen die Gelehrsamkeit, die Tugend, die Weisheit und unendlich viele andere Dinge, und wer denkt so elend, daß er die Grösse solcher Dinge für eine körperliche Grösse halten solte? Die körperliche Grösse ist demnach nur eine Eigenschaft solcher zusammengesetzten Dinge, die im engern Verstande so genennt werden.

§. 187.

Ein Ding wird natürlicher Weise zertheilt, wenn seine körperliche Grösse vermindert wird, und die natürliche Zertheilung besteht in der Verminderung der körperlichen Grösse. Da nun diese Grösse in der Vielheit der Theile ausser Theilen besteht §. 186. so wird ein Ding natürlich zertheilt, wenn die Anzahl seiner Theile ausser Theilen vermindert wird, und wenn es also einige dieser Theile, oder einen derselben verliehrt. Da ein Körper durch die Verwesung, durch die Ausdünstung, durch das Zerschmelzen, Zerspalten, und durch hunderttausend verschiedene Arten natürlich zertheilt werden kan, durch eine iedwede Art aber das Ding einige seiner Theile ausser Theilen verliehrt; so haben alle Arten der natürlichen Zertheilung dieses mit einander gemein, daß die körperliche Grösse vermindert wird, und es besteht demnach die natürliche Zertheilung in der Verminderung der körperlichen Grösse. Wenn wir z. E. ein Glas zerbrechen, so ist das eine natürliche Zertheilung, und iedermann weiß, daß keins dieser Stücke so groß ist, als das Glas, welches zerbrochen ist. Diese Zertheilung ist ganz was anders, als die logische Zertheilung der Begriffe, als welche in keiner Verminderung, sondern in einer Vermehrung der Begriffe besteht, wie in der Vernunftlehre gezeigt wird. Sie muß auch nicht mit der Abstraction,

und

und mit der Absonderung der Dinge von einander verwechselt werden §. 71. Die Abstraction kan eine Zertheilung unserer Begriffe genennt werden, indem wir durch dieselbe von einem Begriffe eins oder einige seiner Merkmale trennen. Und so kan man sagen, daß in jenem Leben die Erbsünde von dem Menschen werde abgesondert werden, und eine solche Absonderung würde man auf eine ungereimte Art eine natürliche Zertheilung nennen. Eine solche Zertheilung ist nur in einem Dinge möglich, welches eine körperliche Grösse hat, und folglich nur in einem zusammengesetzten Dinge im engern Verstande §. 186. **Untheilbar** nennen wir ein iedwedes Ding, welches nicht zertheilt werden kan, und die Unmöglichkeit der natürlichen Zertheilung ist die **Untheilbarkeit**, gleichwie die **Theilbarkeit** die Möglichkeit der natürlichen Zertheilung ist, indem ein iedwedes Ding **theilbar** genennt wird, welches natürlich zertheilt werden kan. Die Theilbarkeit so wohl als Untheilbarkeit sind, wie alle Möglichkeit und Unmöglichkeit, entweder eine bedingte oder unbedingte §. 29. 30. Wenn ein Ding schlechterdings untheilbar ist, so kan es auch in keinem Zusammenhange getheilt werden §. 31. Und was an und vor sich theilbar ist, das kan auf eine bedingte Art untheilbar seyn §. 31. Ein Diamant ist an und vor sich theilbar, allein im Wasser kan er nicht zerschmelzen, und er ist demnach auf eine bedingte Art untheilbar. Was theilbar ist, das muß eine körperliche Grösse haben, und ausser den zusammengesetzten Dingen gibt es keine theilbaren Dinge §. 186. In der Cosmologie werden wir erweisen, daß alle zusammengesetzten Dinge im engern Verstande theilbar sind, und was kein solches Ding ist, das ist schlechterdings und auf eine unbedingte Art untheilbar.

§. 188.

Alle zusammengesetzten Dinge im engern Verstande, haben eine Grösse, und iedermann weiß, daß es die Menschen zu einer ungemeinen Geschicklichkeit gebracht haben, die Grössen der zusammengesetzten Dinge auszumessen.

Selbst

Selbst im gemeinen Leben kan man dergleichen Grössen nach Ellen, Pfunden, Scheffeln u. s. w. in einer so grossen Vollkommenheit ausmessen, als es die Nothdurft und Bequemlichkeit des gemeinen Lebens erfodert. In der Mathematik hat man diese Sache noch höher getrieben, so hoch, daß man es kaum dem menschlichen Verstande zutrauen solte, und es sind manche gar so weit gegangen, zu behaupten, daß man in keinem andern Theile der menschlichen Erkenntniß eine so genaue, deutliche und gewisse Erkenntniß erlangen könne, wie in der Mathematik. Wir wollen also hier untersuchen, ob alle Grössen ausgemessen werden können? Nemlich Messen oder Ausmessen ist nichts anders, als eine Grösse deutlich erkennen. Man nehme die allergemeinsten Exempel. Man nehme ein Stücke Tuch, und betrachte seine Länge. Man hat von derselben auf den ersten Anblick nichts anders, als einen höchst verworrenen Begrif. So bald man nun dieselbe mit einer Elle ausmist, und findet, daß sie zwölf Ellen betrage, so hat man einen deutlichen Begrif von dieser Länge, und ausmessen heist also nichts anders, als auf eine gewisse Art und Weise einen deutlichen Begrif von einer Grösse erlangen. Nun besteht, eine iedwede Grösse, in einer Vielheit der Theile §. 151. und eine Grösse würde also aufs vollkommenste und genaueste ausgemessen seyn, so bald man sich einen iedweden Theil, eine iedwede Bestimmung, deren Anzahl die Grösse ist, klar vorstelte, und also aufs deutlichste wüßte, wie viel Theile in dem Ganzen enthalten sind. Nun ist es uns Menschen, um der Einschrenkung unseres Verstandes willen, unmöglich, irgends von einer Grösse alle Theile klar zu erkennen. Wir müssen demnach bey unsern Ausmessungen nur dahin sehen, daß wir einige Theile, welche die andern in sich enthalten, von einander unterscheiden. Und wir müssen also, folgender Gestalt, in diesem Stücke zu Werke gehen. Einmal müssen wir in der Grösse, die wir ausmessen wollen, einige Theile von einander unterscheiden, die einander gleich sind: denn sind sie einander nicht gleich,

so können wir sie nicht deutlich zusammen in einen Begrif fassen. Z. E. man stelle sich eine Elle, eine halbe Elle, und eine viertheł Elle vor; kan man wohl diese drey Theile in einem Begriffe deutlich denken? kan man sie, durch eine einzige Zahl, deutlich denken? Das ist unmöglich. Aber drey Ellen, drey halbe Ellen, drey viertheł Ellen können wir in einem Begriffe deutlich denken. Zum andern nehme man einen Theil von einer beliebigen Grösse an, damit man die übrigen Theile demselben gleich machen, und sie also zusammen deutlich denken könne. So nimt man die Länge einer Elle ganz willkührlich an, und setzt sie mit der ganzen Länge, die man messen will, in Verhältniß, und so findet man, daß eine Länge zwölf Ellen habe. Und da nun drittens gleiche Dinge auch einander ähnlich sind, so muß der Theil, den man von beliebiger Grösse annimt, mit den übrigen Theilen von einerley Art seyn. Kan man etwas dabey denken, wenn man fragen wolte: wie viel Pfund ein Stücke Tuch lang sey? Wir Menschen müssen demnach, wenn wir eine Grösse ausmessen wollen, eine beliebige Grösse, als eine Einheit, annehmen, und diejenige Grösse, welche wir ausmessen wollen, und die jener ähnlich ist, mit derselben in ein Verhältniß setzen, und dadurch erkennen, wie viel Theile von gleicher Grösser in dieser enthalten sind. Diejenige Grösse, die wir als Eins annehmen, heist der **Maßstab**, die Handlung selbst **das Ausmessen**, und die Grösse, die wir dadurch deutlich zu erkennen suchen, heist die **Grösse welche gemessen wird**. Vielleicht ist diese Art des Messens die einzige Art, deren der menschliche Verstand fähig ist. Allein es würde eine grosse Uebereilung seyn, wenn man annehmen wolte, daß es gar keinen andern möglichen Weg gebe, eine Grösse auszumessen, oder zu einem deutlichen Begriffe von ihr zu gelangen. Ohne Zweifel hat der göttliche Verstand die allerdeutlichsten Begriffe von allen Grössen, und weiß aufs genaueste die Anzahl der Theile in allen Grössen. Allein würde es nicht ungereimt zu sagen seyn, daß GOtt eben so wie wir zu diesen deutlichen Begriffen

griffen gelange? Und nunmehr ist leicht zu beweisen, daß alle Grössen, und nicht bloß die körperlichen Grössen, ausgemessen werden können. Eine iedwede mögliche und würkliche Grösse besteht in einer Vielheit der Theile, die gewiß und bestimt ist §. 151. 93. Ein ieder Theil kan klar vorgestelt werden §. 93. Folglich kan eine iedwede Grösse deutlich erkannt, und also ausgemessen werden. Freylich können wir Menschen nicht, alle Grössen, ausmessen. Wir können keine einzige Grösse vollkommen ausmessen, und in der Ausmessung unkörperlicher Grössen sind wir noch gar nicht so weit gekommen, als in der Ausmessung der körperlichen Grössen. Allein, was wir Menschen nicht können, das kan demohnerachtet geschehen. Ja wir behaupten auch nicht, daß eine iedwede Grösse, durch einen Maaßstab von eingeschrenkter Grösse, könne ausgemessen werden. Sondern wir behaupten nur, daß eine iedwede Grösse deutlich erkannt werden könne, und das heist sie ausmessen. Wenn man den Begrif von dem Ausmessen, mit der Erklärung einer Zahl, vergleicht §. 151. so wird man überzeugt werden, daß das Ausmessen in nichts anders bestehe, als den Begrif von einer Grösse in eine Zahl verwandeln. Man kan demnach sagen, daß die Möglichkeit ausgemessen zu werden eine Eigenschaft aller zusammengesetzten Dinge im engern Verstande sey, die sie mit allen möglichen Dingen gemein haben.

* *

Der achte Abschnitt.

Von dem Endlichen und Unendlichen.

§. 189.

Die Abhandlung, von dem endlichen und unendlichen Dinge, ist eine der wichtigsten und nützlichsten Untersuchungen der Ontologie. Wenn wir uns in der natürlichen Gottesgelahrheit einen rechten Begrif von GOtt

machen wollen, so müssen wir uns ihn als das unendliche Ding vorstellen, und darin besteht der vornehmste Unterschied Gottes von allen andern Dingen, daß er unendlich, und alle andere Dinge ausser ihm endlich und eingeschrenkt sind. Um uns nun einen hinlänglichen Begrif von dem endlichen und unendlichen Dinge zu machen, müssen wir erst erklären, was wir durch einen Grad verstehen. Nemlich alle Grössen, die nicht körperlich sind, werden Grade genennt. Eine iedwede Grösse ist eine Vielheit der Theile oder Bestimmungen §. 151. Diese Theile werden entweder als ausser einander befindliche Theile vorgestelt, oder nicht. Ist das erste, so nennt man diese Vielheit eine körperliche Grösse §. 186. Ist das andere, so wird diese Vielheit ein Grad genennt. So ofte wir demnach in irgends einer Beschaffenheit eines Dinges, deren mannigfaltige Bestimmungen nicht ausser einander würklich sind, eine Grösse gewahr werden, so ofte nennen wir diese Grösse einen Grad. In der Kälte und Wärme bemerken wir eine Grösse, indem es bald kälter bald wärmer ist. Weil aber die Theile der Kälte und Wärme, in deren Menge ihre Grösse besteht, nicht ausser einander befindlich sind, so nennt man sie den Grad der Kälte und Wärme. Der Verstand des Menschen hat, eine gewisse Grösse. Weil aber die Theile des Verstandes nicht ausser einander würklich sind, so schreibt man dem Verstande einen Grad zu. Und so verhält es sich auch mit den Graden der Weisheit, der Sünde, der Tugend u. s. w. Alles was wir daher, von den Grössen überhaupt, hin und wieder bisher erwiesen haben, das gilt auch von den Graden. Und gleichwie alle Grössen ausgemessen werden können §. 188. also können auch die Grade gemessen werden. Man würde sich demnach einen zu eingeschrenkten Begrif von der Mathematik machen, wenn man glauben wolte, daß dieselbe sich bloß mit den körperlichen Grössen beschäftige. Es gibt auch eine Mathematik der unkörperlichen Grössen. Die Menschen haben es freylich, in derselben, noch nicht hoch gebracht. Unterdessen ist doch

schon

schon ein Anfang dazu gemacht, und es wäre zu wünschen, daß man dieselbe besser anzubauen suchte. Alle unsere Untersuchungen, die wir, in der Ontologie, über die verschiedenen Grade der Nothwendigkeit, der Möglichkeit, der Vollkommenheit und dergleichen anstellen, gehören zu dieser Mathematik. Man darf nicht glauben, als wenn zusammengesetzte Dinge im engern Verstande keine unkörperlichen Grössen hätten. Auch solche Dinge haben viele Grössen, die in keiner Vielheit ausser einander befindlicher Theile, sondern in einem Grade bestehen; z. E. der Grad der Kälte und Wärme der Luft. Ein Grad, wenn er nicht der gröste oder kleinste ist, kan grösser oder kleiner seyn, und er kan vermehrt werden und steigen, er kan aber auch abnehmen und vermindert werden §. 150. 152. Weil nun das Grössere allemal das Kleinere in sich enthält §. 150. so kan man die Grösse eines grössern Grads allemal, als eine Menge und einen Inbegrif allerkleinster Grade von eben der Art, ansehen. Und daraus fliessen zwey Regeln. Einmal: wo der grössere Grad ist, da ist auch der kleinere: denn der letztere ist ein Theil des erstern, und wo das Ganze ist, da sind allemal seine würklichen Theile beysammen §. 147. Wenn man also bewiesen hat, daß ein Ding einen grössern Grad einer Beschaffenheit habe, so ist auch zugleich erwiesen, daß es auch den kleinern Grad dieser Beschaffenheit besitze. Wer das grössere kan, der kan auch das kleinere von eben der Art. Umgekehrt kan ich freylich nicht schliessen: denn es kan in einem Dinge der kleinere Grad seyn, ob es gleich den grössern nicht hat. Wenn es heute kälter ist wie gestern, so ist heute zugleich ein Grad der Kälte, welcher dem Grade der gestrigen Kälte gleich ist. Wer eine Tugend in einem höhern Grade ausübt, der kan sie auch in einem kleinern ausüben. Zum andern: wo der kleinere Grad nicht ist, da ist auch der grössere nicht: denn wo ein Theil fehlt, da kan unmöglich das Ganze seyn §. 147. Wenn man daher bewiesen hat, daß einem Dinge ein kleinerer Grad einer Beschaf-

senheit nicht zukomme, so hat man zugleich erwiesen, daß ihm auch der grössere Grad derselben nicht zukomme. Wer das Kleinere nicht kan, der kan auch das Grössere nicht. Wenn es heute nicht einmal so kalt ist wie gestern, wer wird behaupten, daß es kälter sey als gestern? Wer nicht einmal so viel Verstand besitzt, als erfordert wird eine leichtere Wissenschaft zu lernen, der hat auch nicht so viel Verstand, als erfordert wird, eine schwerere Wissenschaft von eben der Art zu lernen. Der Apostel schliest demnach mit Recht: wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie will er GOtt lieben, den er nicht sieht: denn die Liebe GOttes ist ein grösserer Grad der Liebe, als die Menschenliebe. Umgekehrt kan man nicht schliessen: denn wo ein grösserer Grad nicht ist, da kan doch noch der kleinere Grad angetroffen werden.

§. 190.

Ein iedwedes mögliches Ding ist ein reelles Ding §. 131. Dieses Prädicat darf man nicht ausmessen, wenn man es deutlich erklären will, und es ist demnach eine allgemeine Beschaffenheit aller möglichen Dinge §. 69. Je mehrere und grössere Realitäten ein Ding hat, desto reeller ist es §. 131. Folglich hat diese Beschaffenheit aller möglichen Dinge, vermöge welcher sie reelle Dinge sind, eine Grösse, und also einen Grad §. 189. Man kan demnach sagen, daß in einem iedweden möglichen Dinge ein gewisser Grad seiner Realität angetroffen werde, weil alles, was möglich ist, eine Gewißheit hat §. 93. Oder ein iedwedes mögliches Ding hat einen gewissen Inbegrif der Realitäten in einem gewissen Grade, es mag nun dasselbe bloß möglich oder es mag würklich seyn. In einem Dinge, wenn es bloß möglich ist, oder als ein allgemeines Ding angesehen wird, können freylich noch viele Realitäten unbestimt seyn §. 141. Allein da kein mögliches Ding ganz unbestimt ist §. 58. so ist es auch allemal, in Absicht auf gewisse Realitäten, bestimt §. 131. und es hat demnach ein iedwedes mögliches Ding einen gewissen bestimten Grad

der

der Realität. Dieser Grad ist entweder der gröste, so daß ein noch grösserer Grad der Realität schlechterdings unmöglich und ein Hirngespinste ist; oder er ist nicht der gröste, so daß ein noch grösserer Grad wenigstens vor sich betrachtet möglich ist §. 24. n. 3. Der letztere wird ein **Schranke** genennt. Die Schranken bestehen also in solchen Graden der Realitäten, die nicht die grössesten sind, und **ein Ding ist eingeschränkt**, in so ferne es an sich möglich ist, daß es noch mehr Realitäten haben könnte, als es in der That besitzt, oder in so ferne ihm Realitäten fehlen, die an sich betrachtet möglich sind. So sagt man: daß die Macht eines Königes eingeschrenkt ist, wenn würklich mehr ausgerichtet werden könnte, als er auszurichten vermögend ist. Die Realität des Verstandes besteht darin, daß er was begreiffen kan. In so ferne nun der menschliche Verstand die Geheimnisse und viele andere Dinge nicht begreiffen kan, in so ferne sagt man, daß er eingeschrenkt sey. Die Grenzen eines Reichs wollen nichts anders sagen, als daß es noch grösser seyn könnte. Die Schranken eines Dinges sind demnach dasjenige, woraus erkannt werden kan, warum es nicht mehrere und grössere mögliche Realitäten hat, als es würklich besitzt. Je kleiner also der Grad der Realität eines Dinges ist, desto eingeschrenkter ist es, ie grösser aber dieser Grad ist, desto weniger eingeschrenkt ist es. Und die Schranken eines Dinges sind entweder wesentliche, oder ausserwesentliche Schranken. **Die wesentlichen Schranken eines Dinges** bestehen in denenjenigen Graden seiner Realität, die zwar an sich betrachtet grösser seyn könnten, welche aber in demselben Dinge, so lange sie Grade dieses Dinges seyn sollen, unmöglich um seines Wesens willen grösser seyn können, und diese Schranken sind allemal schlechterdings nothwendig und unveränderlich §. 108. 109. 127. Der menschliche Verstand ist wesentlich eingeschränkt, das ist: es ist ein Verstand möglich, der grösser ist, als der menschliche Verstand; allein der kan kein menschlicher Verstand seyn, sondern, um des menschlichen Wesens wil-

len, hat der Mensch einen gewissen Grad des Verstandes, der in dem Menschen nicht grösser oder kleiner seyn kan. Alle Schranken eines Dinges, die nicht wesentlich sind, sind ausserwesentliche Schranken, welche zufällig und veränderlich sind. Z. E. der Mensch hat ofte einen kleinern Gebrauch seines Verstandes, wenigere und kleinere Einsichten, weniger Tugend, als er vermöge seines Wesens haben kan: und also sind diese Schranken des Gebrauchs seines Verstandes, seiner Einsichten und seiner Tugend, ausserwesentlich, und die Erfahrung lehrt auch, daß diese Schranken können verändert werden, indem ein Mensch nach und nach mehr Gebrauch des Verstandes, mehr Einsichten und mehr Tugend erlangen kan.

§. 191.

Vermöge des vorhergehenden Absatzes können wir, zwey Begriffe, machen. Einmal können wir ein Ding denken, so eingeschrenkt ist, oder welches Schranken hat, und ein solches Ding wird ein endliches Ding genennt. Ein endliches und eingeschrenktes Ding hat Grenzen; oder es hat zwar eine Realität, aber nicht im höchsten Grade; oder es fehlen ihm Realitäten entweder ganz, oder es hat dieselben nur in einem kleinern Grade. Daß dieser Begrif richtig sey, kan ein ieder durch sein eigenes Beyspiel erweisen. Wir nennen uns endliche Dinge, weil wir nicht den grösten Verstand, die gröste Weisheit, die gröste Macht u. s. w. besitzen, und man nennt ein iedes Ding endlich und eingeschrenkt, in so ferne noch mehr Realität gedacht werden kan, als es in der That besitzt. Die Endlichkeit scheint zwar ein bejahendes und reelles Prädicat zu seyn, weil es mit einem bejahenden Ausdrucke bezeichnet, und auf eine bejahende Art erklärt wird, indem ein endliches Ding durch ein Ding erklärt wird, welches Schranken hat. Allein sie ist nur eine Scheinrealität, indem die Endlichkeit in den Schranken besteht, und diese in der Abwesenheit möglicher Realitäten §. 48. Alle endliche Dinge haben Schranken, folglich Grade §. 190. und also Grössen

ihrer

ihrer Beschaffenheiten §. 189. Sie haben demnach sämtlich so wohl Beschaffenheiten als Grössen. Nun beschäftiget sich die Weltweisheit mit der Untersuchung der Beschaffenheiten, und die Mathematik mit der Untersuchung der Grössen. Die endlichen Dinge sind also unstreitig ein Gegenstand dieser beyden Wissenschaften, und alle endliche Dinge können also philosophisch und mathematisch erkannt werden. Ein Weltweiser handelt eben so wenig unrecht, als ein Mathematiker, wenn beyde wenigstens versuchen, ein iedes endliches Ding, so ihnen vorkomt, zu untersuchen. Zum andern können wir uns einen Begrif von einem Dinge machen, welches gar keine Schranken hat, und das nennen wir ein unendliches Ding, ein uneingeschrenktes Ding. Ein unendliches Ding muß den allergrösten Grad der Realität haben, so daß es schlechterdings unmöglich ist, einen noch grössern Grad zu denken. Ob ein solches Ding möglich und würklich ist, das läst sich in der Ontologie eben so wenig ausmachen, als dieses von dem nothwendigen Dinge hat können ausgemacht werden. Wir nehmen hier diesen Begrif nur willkührlich an, und stellen uns das unendliche Ding als das allerreelleste vor §. 131. welches alle Realitäten, und eine iedwede im höchsten Grade, besitzt. Der allerhöchste Grad der Realität ist das Wesen eines unendlichen Dinges, und er ist demnach schlechterdings nothwendig und unveränderlich §. 100. 127. Würde es nicht die höchste Ungereimtheit seyn zu denken, daß ein unendliches Ding nicht den höchsten Grad der Realität habe? So müste es ja eingeschrenkt, und folglich endlich und unendlich zugleich seyn. Ob gleich die Unendlichkeit mit einem verneinenden Worte ausgedruckt wird, und verneinend erklärt wird, durch die Abwesenheit der Schranken; so ist sie doch nur eine Scheinverneinung §. 48. Sie ist die höchste Realität, die gedacht werden kan, und wenn man also von GOtt sagt, er sey nicht endlich, so verneinet man von ihm nichts, sondern man bejahet vielmehr von ihm alle mögliche Realitäten. Ein Ding, so nicht endlich ist, das ist un-

endlich; und was nicht unendlich ist, das ist endlich. Nur muß man das Unendliche, so wie wir es ietzo erklärt haben, und welches man, um die Verwechselung mit andern zu verhüten, das metaphysisch Unendliche nennt, nicht mit dem mathematisch Unendlichen verwechseln. Die Mathematiker reden von unendlichen Linien, und dieselben sind ofte keinen Zoll lang, wenn man z. E. eine Linie von einem gewissen Puncte ziehen soll, und man kan sie so weit ziehen, als uns beliebt; so nennt man eine solche Linie schon unendlich. Das metaphysisch Unendliche muß gar keine Schranken haben, sondern es muß alle Realitäten im höchsten Grade besitzen. Das mathematisch Unendliche aber ist himmelweit davon unterschieden, und man nennt ein Ding in einem dreyfachen Verstande mathematisch unendlich. Erstlich: wenn es nur in einiger Absicht keine Schranken hat. Z. E. die menschliche Seele ist unsterblich, und ihre Fortdauer hat kein Ende. Die Seele ist ihrer Fortdauer nach uneingeschrenkt, was das Ende betrift, allein in einem iedweden Augenblicke ist ihre Fortdauer gewaltig eingeschrenkt. Zum andern, wenn ein Ding Grenzen hat, die wir aber nicht bestimmen können, so nennen wir es auch mathematisch unendlich. Z. E. die Grenzen des Abstandes der Sonne von der Erde können wir finden, nicht aber die Grenzen des Abstandes der kleinsten Fixsterne von der Erde. Daher sagen wir, daß diese Sterne unendlich weit von der Erde entfernt sind. Drittens nennt man auch eine Sache mathematisch unendlich, die Grenzen hat, die wir auch bestimmen könnten, die wir aber nicht bestimmen wollen. Wenn eine Linie gezogen werden soll, so ist es ofte unnöthig zu sagen, wie weit sie gezogen werden müsse. Man befihlt demnach ofte in der Mathematik, daß eine Linie von einem gewissen Puncte ins Unendliche gezogen werden solle, weil wir ihren Endpunct nicht bestimmen wollen. Im gemeinen Leben braucht man ofte auch dieses Wort, z. E. ein Mensch hat unendliche Reichthümer. Es wäre zu wünschen, daß man das mathematisch

Un-

Unendliche nicht Unendlich genennt hätte, weil viele Leute durch dieſen Ausdruck verleitet werden, es mit dem metaphyſiſch Unendlichen zu verwechſeln. Allein es würde iemand einen ſehr ſchlechten Verſtand verrathen, der nicht ſehen wolte, daß zwiſchen beyden Begriffen ein unendlicher Unterſchied ſey.

§. 192.

Wir wollen nunmehr, den Begrif des unendlichen und endlichen Dinges, noch genauer unterſuchen. Und da müſſen wir zuerſt bemerken, daß das unendliche Ding, nach allen ſeinen innerlichen Beſtimmungen betrachtet, ſchlechterdings unveränderlich ſey. Wenn es Verhältniſſe hat, ſo ſind dieſelben allemal veränderlich §. 129. und man muß ihm alſo keine ſo ausgebreitete unbedingte Unveränderlichkeit zuſchreiben, welche ſich auch über die Verhältniſſe erſtreckt. Sondern man muß nur behaupten, daß ein unendliches Ding, in Abſicht auf alle ſeine innerlichen Beſtimmungen, ſchlechterdings unveränderlich ſey. Und das wird, folgender Geſtalt, erwieſen. Wenn das unendliche Ding innerlich veränderlich wäre, ſo könnten in ihm innerliche Beſtimmungen auf einander folgen §. 123. Es könnte demnach eine Beſtimmung bekommen, die es noch nicht gehabt hätte §. 122. Dieſe Beſtimmung iſt entweder eine Realität, oder eine Verneinung §. 48. Iſt das erſte, ſo könnte das unendliche Ding eine Realität bekommen, die es noch nicht gehabt, und folglich könnte es mehr Realität bekommen, und der Grad ſeiner Realität könnte vermehrt werden §. 152. Iſt das letzte, ſo könnte das unendliche Ding eine Verneinung bekommen, die es noch nicht gehabt. So bald es dieſe Verneinung bekäme, müſte es eine Realität verliehren, die es gehabt §. 130. Folglich würde es weniger Realitäten haben können, und es könnte demnach der Grad ſeiner Realität vermindert werden §. 152. Wenn demnach das unendliche Ding innerlich veränderlich wäre, ſo könnte der Grad ſeiner Realität vermehrt

und vermindert, folglich verändert werden §. 152. Es wäre demnach, dieser Grad der Realität, in dem unendlichen Dinge nicht schlechterdings nothwendig und unveränderlich, und das ist ungereimt §. 191. Folglich ist das unendliche Ding, nach allen seinen innerlichen Bestimmungen, schlechterdings unveränderlich. Da nun die Würklichkeit eine innerliche Bestimmung ist §. 60. so ist auch seine Würklichkeit schlechterdings unveränderlich. Was schlechterdings unveränderlich ist, das ist schlechterdings nothwendig §. 126. Folglich ist die Würklichkeit des unendlichen Dinges schlechterdings nothwendig, das ist, das unendliche Ding ist auch das nothwendige Ding §. 117. Und so bald erwiesen worden, daß ein Ding unendlich ist, so bald ist auch erwiesen, daß es das nothwendige Ding ist.

§. 193.

Ein zufälliges Ding ist allemal auch endlich, und ein endliches Ding ist zufällig. Denn einmal, alle zufällige Dinge sind endliche Dinge. Denn was innerlich veränderlich ist, dessen innerliche Bestimmungen können auf einander folgen §. 123. Es kan also eine Bestimmung bekommen, die es noch nicht gehabt hat §. 122. Diese neue Bestimmung ist entweder eine Realität, oder eine Verneinung §. 48. Ist das erste, so kan es mehr Realitäten bekommen, als es gehabt hat; ist das letzte, so kan es weniger bekommen; denn so bald es eine neue Verneinung bekomt, so bald verliehrt es eine seiner alten Realitäten §. 130. Folglich kan der Grad seiner Realität vermehrt oder vermindert, und also verändert werden §. 152. Was demnach innerlich verändert werden kan, das kan keinen Grad der Realität haben, der schlechterdings nothwendig und unveränderlich ist. Was keinen solchen Grad der Realität hat, das ist kein unendliches, sondern ein endliches Ding §. 191. Was demnach innerlich veränderlich ist, das ist endlich. Nun sind alle zufälligen Dinge innerlich ver-

veränderlich §. 128. Folglich sind alle zufälligen Dinge endliche und eingeschrenkte Dinge. Zum andern: alle endliche Dinge sind zufällig. Denn ein endliches Ding hat einen Grad der Realität, der nicht der gröste ist §. 191. der folglich noch grösser seyn und vermehrt werden kan §. 152. Folglich ist dieser Grad der Realität veränderlich §. 152. Und ein iedwedes endliches Ding hat also einen Grad, eine Grösse §. 189. folglich eine innerliche Bestimmung §. 69. welche veränderlich ist. Und ein iedwedes endliches Ding ist demnach innerlich veränderlich, und, weil alles innerlich veränderliche zufällig ist §. 128. zufällig. Das endliche Ding ist allemal auch das zufällige Ding. Gleichwie aus der Zufälligkeit die Endlichkeit fließt, also fließt auch aus der Endlichkeit die Zufälligkeit, und das zwar auf eine nothwendige Art. Ein und eben dasselbe Ding wird ein zufälliges Ding genennt, in so ferne es möglich ist, daß es gar nicht würklich sey; und ein endliches, in so ferne es mehr Realität haben könnte, als es in der That hat. Da nun alles Endliche zufällig ist, so muß ein Ding, welches nicht zufällig ist, kein endliches Ding seyn, und es muß demnach das unendliche Ding seyn §. 191. Gleichwie also in dem vorhergehenden Absatze erwiesen worden, daß das unendliche Ding das nothwendige Ding sey; also ist hier erwiesen worden, daß das nothwendige Ding das unendliche Ding sey. Ein und eben dasselbe Ding ist das nothwendige Ding, in so ferne es unmöglich ist, daß es nicht würklich sey; und das unendliche, in so ferne kein grösserer Grad der Realität möglich ist, als derjenige Grad, den es besitzt.

§. 194.

Der Begrif von der Unendlichkeit ist freylich ein so grosser Begrif, daß ihn die menschliche Seele, in seinem ganzen Umfange, unmöglich fassen kan. Alles was wir sehen, hören, und auf irgends eine Weise empfinden, das ist eingeschrenkt, und wir erlangen daher von Kindesbeinen

an

an die Gewohnheit, wenn wir uns eine Sache im Ganzen vorstellen, dieselbe in unserm Gemüthe gleichsam zu umzäunen, und sie in unserer Einbildungskraft uns unter einem Bilde vorzustellen, welches einen eingeschränkten Umfang hat. Daher können sich wenige Menschen einen rechten Begrif von dem Unendlichen machen, und es hat wohl gar Weltweise gegeben, welche geglaubt haben, der Mensch könne das Unendliche gar nicht denken, und es sey daher entweder ein Unding, oder der Mensch müsse wenigstens nichts von demselben denken und sagen. Nun sind wir sehr weit davon entfernt zu behaupten, daß der Mensch das unendliche Wesen völlig begreiffen könne. Wir sagen nur, daß wir uns von demselben einen Begrif machen können, dessen Richtigkeit wir in der natürlichen Gottesgelahrheit darthun werden. Und da erfodert es unsere Schuldigkeit, unsern Begrif dem unendlichen Dinge so gemäß zu machen, als es möglich ist, damit wir es auf eine seiner selbst würdige Art denken. Nun wird die ganze natürliche Gottesgelahrheit die Absicht haben, unsern Begrif von dem unendlichen Dinge aufs möglichste zu erheben. Hier wollen wir uns nur noch einen Begrif von demselben machen, welcher einem philosophischen Kopfe sehr groß und erhaben vorkommen muß. Wir wollen erst zwey Sätze beweisen. Erstlich: das unendliche Ding ist ein Ding, welches nach seinen innerlichen Bestimmungen alles dasjenige auf einmal würklich ist, was es seyn kan. Denn das unendliche Ding ist schlechterdings und innerlich unveränderlich §. 192. Könnte nun eine innerliche Bestimmung in ihm zwar möglich, aber nicht zugleich würklich seyn, so könnte sie würklich werden, und in ihm entstehen §. 175. Wenn in einem Dinge was entstehen kan, so kan eins aufs andere folgen §. 122. und das Ding ist innerlich veränderlich §. 123. Folglich ist in einem unendlichen Dinge, um seiner innerlichen und unbedingten Unveränderlichkeit willen, keine innerliche Bestimmung möglich, die nicht zugleich in ihm würklich ist. Folglich ist es innerlich alles dasjenige würk-

würklich, was es seyn kan. Zum andern: ein Ding, welches nach seinen innerlichen Bestimmungen alles auf einmal würklich ist, was es seyn kan, ist ein unendliches Ding. Denn wenn in einem Dinge nichts möglich ist, was nicht zugleich würklich ist, so kan in einem solchen Dinge nichts entstehen §. 175. folglich kan in ihm nichts auf das andere folgen, weil das, was auf was anders folgen soll, entstehen muß §. 122. folglich kan es nicht verändert werden §. 128. Was demnach innerlich alles würklich ist, was es seyn kan, das ist nach allen seinen innerlichen Bestimmungen, und also auch nach seiner Würklichkeit §. 60. schlechterdings unveränderlich und nothwendig §. 126. Es ist demnach seine Würklichkeit schlechterdings nothwendig, und ein solches Ding ist also ein nothwendiges Ding §. 117. Das nothwendige Ding ist unendlich §. 193. Folglich ist ein Ding, welches innerlich alles auf einmal würklich ist, was es seyn kan, das unendliche Ding. Man muß sich demnach ein unendliches Ding iederzeit als ein solches Ding vorstellen, welches nach seinen innerlichen Bestimmungen alles würklich ist, was es seyn kan. Wir behaupten dieses nicht von den Verhältnissen. Den Verhältnissen nach kan, ein unendliches Ding, manches seyn, was es nicht würklich ist. Allein in seinem Inwendigen, in dem Umfange aller seiner innerlichen Bestimmungen, ist die Möglichkeit mit der Würklichkeit allezeit zugleich da. Nichts ist in ihm bloß möglich. Die Würklichkeit des unendlichen Dinges ist seiner innerlichen Möglichkeit, oder seinem Wesen ganz gleich, sie ist die Erfüllung des ganzen Wesens, und seine Würklichkeit läst in ihm nichts unerfült. Das unendliche Ding ist allemal ganz, und auf einmal würklich, und man kan bey ihm allemal schliessen: was in ihm möglich ist, das ist auch in ihm würklich, und was nicht würklich in ihm ist, das ist auch in ihm nicht möglich §. 63. 64.

§. 195.

§. 195.

Ganz anders verhalten sich die endlichen Dinge. Erstlich: ein Ding, welches innerlich nicht alles würklich ist was es seyn kan, ist ein endliches Ding. Denn ein solches Ding kan eine Bestimmung innerlich haben, die nicht würklich ist. Folglich kan diese Bestimmung in ihm entstehen §. 175. Also ist in einem solchen Dinge eine Folge seiner Bestimmungen möglich §. 122. und es ist innerlich veränderlich §. 123. und ein zufälliges Ding §. 125. Was demnach innerlich nicht alles auf einmal ist, was es seyn kan, das ist ein zufälliges Ding. Was ein zufälliges Ding ist, das ist endlich §. 193. Es ist also ein solches Ding ein endliches Ding. Zum andern: kein endliches Ding ist innerlich alles auf einmal, was es seyn kan. Denn ein endliches Ding ist zufällig §. 195. also innerlich veränderlich §. 128. also können seine innerlichen Bestimmungen auf einander folgen §. 123. und es kan eine nach der andern würklich werden §. 122. Folglich ist es in einem iedweden endlichen Dinge möglich, daß einige innerliche Bestimmungen entstehen §. 175. und daß sie also möglich seyn können, ehe sie würklich werden. Folglich ist ein endliches Ding niemals alles dasjenige würklich, in seinen innerlichen Bestimmungen, was es seyn kan. Es ist demnach klar, daß man sich ein endliches Ding als ein Ding vorstellen müsse, welches, wenn es auch würklich ist, nicht alles nach seinen innerlichen Bestimmungen würklich ist, was es seyn kan. Seine Würklichkeit ist niemals seiner Möglichkeit gleich, sie erfüllt niemals sein ganzes Wesen, sein Wesen ist grösser als seine Würklichkeit, und es ist viel mehr in ihm möglich als in ihm würklich ist, und es ist niemals ganz würklich, sondern es ist nur jederzeit ein Theil von ihm würklich. Man kan bey ihm nie von seiner Möglichkeit auf die Würklichkeit schliessen, und es kan in ihm vieles nicht würklich seyn, was demohnerachtet in ihm möglich ist. Sagt uns nicht unsere eigene Erfahrung

alle

alle Augenblicke, daß wir so beschaffen sind? Man vergleiche diesen Absatz mit dem vorhergehenden, so wird man einen recht grossen Unterschied, zwischen dem unendlichen Wesen und den endlichen Dingen, gewahr werden.

§. 196.

Ein iedwedes endliches Ding ist zugleich zufällig §. 193. Alle zufällige Dinge sind innerlich veränderlich §. 128. und, wenn sie Verhältnisse haben, so sind sie zugleich äusserlich veränderlich §. 129. 123. Folglich sind alle endliche Dinge innerlich veränderlich, und auch äusserlich, wenn sie Verhältnisse haben. Nun sind, alle mögliche Veränderungen, entweder Veränderungen der zufälligen Beschaffenheiten, oder der Verhältnisse; ausser dem kan gar keine Veränderung gedacht werden. Wenn also ein endliches Ding verändert wird, so bekomt es entweder eine zufällige Beschaffenheit, die es noch nicht gehabt, oder ein Verhältniß, so es noch nicht gehabt hat. Beyde sind entweder Realitäten, oder Verneinungen §. 48. Ist das erste, so bekomt das Ding eine Realität, die es noch nicht gehabt hat. Folglich bekomt es mehr Realität, der Grad seiner Realität wird vermehrt, und also verändert §. 152. Ist das letzte, so bekomt es eine Verneinung, die es noch nicht gehabt hat, folglich muß eine seiner Realitäten wegfallen §. 158. Es bekomt also weniger Realitäten, der Grad seiner Realität wird vermindert, und also verändert §. 152. Alle Veränderung eines endlichen Dinges ist demnach, eine Veränderung des Grades seiner Realität. Nun besteht der Schranke, und die Einschrenkung, in dem Grade der Realität eines endlichen Dinges §. 190. Folglich bestehen, alle Veränderungen eines endlichen Dinges, in einer Veränderung seiner Schranken, und seiner Einschrenkung. Durch eine iede Veränderung werden seine Schranken entweder erweitert, oder enger zusammen gezogen. Wenn die Veränderung zusammengesetzt ist, oder aus vielen Veränderungen zugleich besteht, so kan freylich beydes zugleich

geschehen.

geschehen. Allein so viel ist gewiß, daß eine iedwede einfache Veränderung eines Dinges seine Realität entweder vermehrt, und alsdenn macht sie das Ding vollkommener, als es gewesen; oder vermindert, und alsdenn wird das Ding dadurch unvollkommener. Die Einschrenkung eines endlichen Dinges wird, durch das Beysammenseyn seiner Realitäten und Verneinungen, bestimt, und also mag eine Veränderung sich ereignen, welche da will, so wird die Einschrenkung des Dinges dadurch verändert. Dieser Satz ist in der Sittenlehre von ungemeiner Wichtigkeit, indem daraus erwiesen werden kan, daß alle freye Handlungen der Menschen entweder gut oder böse sind, und daß es also keine gleichgültigen Handlungen gebe.

§. 197.

Das Wichtigste, was wir hier noch von den endlichen Dingen zu erweisen haben, besteht darin, daß wir zeigen: ein iedes endliches Ding habe eine doppelte Seite, eine gute und böse. Wir wollen zuerst erweisen, daß ein iedwedes endliches Ding eine schlechterdings nothwendige Unvollkommenheit, und das metaphysische Uebel, habe. Ein iedwedes endliches Ding hat einen Grad der Realität, der nicht der gröste ist §. 191. und das ist so nothwendig, daß ein endliches Ding nicht endlich seyn könnte, wenn dem nicht also wäre. Folglich ist es schlechterdings nothwendig, daß ihm Realitäten fehlen. Der Mangel der Realitäten ist eine Verneinung §. 130. In einem iedweden Dinge, welches endlich ist, sind demnach Verneinungen, die ihm auf eine schlechterdings nothwendige Art zukommen. Diese schlechterdings nothwendigen Verneinungen sind die schlechterdings nothwendige Unvollkommenheit, und das metaphysische Uebel §. 136. 137. Folglich hat ein iedwedes endliches Ding schlechterdings nothwendige Unvollkommenheiten, und das metaphysische Uebel. Diese Unvollkommenheit ist entweder in dem Wesen, und alsdenn hat das endliche Ding auch Unvoll-

kom-

kommenheiten in den Folgen des Wesens; oder in den Folgen des Wesens, und alsdenn hat es auch eine Unvollkommenheit in dem Wesen §. 136. Es ist demnach schlechterdings nothwendig, daß ein iedwedes endliches Ding unvollkommen und böse sey, so wohl seinem Wesen nach, als auch seinen übrigen innerlichen Bestimmungen nach. Es ist unmöglich, daß wir, diese Unvollkommenheit eines endlichen Dinges, bey uns oder bey andern Dingen erfahren solten, und man muß sich also hier, mit einer Demonstration aus dem Begriffe von einem endlichen Dinge, begnügen. Das metaphysische Uebel besteht in nichts anders, als in den wesentlichen Schranken der endlichen Dinge §. 190. Und wer also dieses Uebel leugnen wolte, der würde in der That leugnen, daß es endliche Dinge gebe.

§. 198.

Das vorhergehende ist noch nicht genung, sondern man kan noch zweyerley beweisen. Einmal: **in einem iedweden endlichen Dinge ist so wohl ein zufälliges Uebel, als auch eine zufällige Güte möglich.** Denn ein iedwedes endliches Ding ist zufällig §. 193. folglich kan es zufällige Beschaffenheiten haben §. 120. und diese sind entweder Realitäten, oder Verneinungen §. 48. Ist das erste, so sind ja alle zufällige Realitäten zufällige Vollkommenheiten und Güter §. 138. 139. Und folglich ist es bey einem iedweden endlichen Dinge möglich, daß es zufälliger Weise vollkommen und gut sey. Da nun diese Realitäten zufällig sind, so sind die ihnen entgegengesetzten Verneinungen ebenfals in dem endlichen Dinge möglich und zufällig §. 105. Die zufälligen Verneinungen verursachen die zufällige Unvollkommenheit, und das zufällige Uebel §. 136. 137. Folglich ist das zufällige Uebel in einem endlichen Dinge möglich. Wenn also die zufälligen Beschaffenheiten, die in einem endlichen Dinge möglich sind, Realitäten sind, so folgt daraus, daß so wohl eine zufällige

Vollkommenheit als auch eine zufällige Unvollkommenheit, so wohl eine zufällige Güte als auch ein zufälliges Uebel in einem iedweden endlichen Dinge möglich ist. Sind die zufälligen Beschaffenheiten, die ein endliches Ding haben kan, Verneinungen, so sind sie zufällige Verneinungen, und also sind in so ferne in einem endlichen Dinge so wohl eine zufällige Unvollkommenheit, als auch ein zufälliges Uebel möglich §. 136. 137. Und da, die ihnen entgegengesetzten zufälligen Realitäten, ebenfals in dem endlichen Dinge möglich sind §. 105. so sind, auch in diesem Falle, so wohl eine zufällige Vollkommenheit, als auch eine zufällige Güte, in einem iedweden endlichen Dinge möglich §. 138. 138. Es ist demnach vollständig erwiesen worden, daß ein iedwedes endliches Ding, es mag nun möglich oder zugleich würklich seyn, zufälliger Weise vollkommen und unvollkommen, gut und böse zugleich seyn kan. Noch leichter kan zum andern erwiesen werden, daß ein iedes endliches Ding, wenn es würklich ist, eine würkliche zufällige Vollkommenheit und Unvollkommenheit, eine würkliche zufällige Güte, und ein würkliches zufälliges Uebel besitze. Denn die Würklichkeit eines endlichen Dinges ist, eine zufällige Beschaffenheit §. 193. 121. Sie hat also einen Grund in dem Wesen §. 54. In so ferne nun diese Würklichkeit eine Folge der Vollkommenheit und Realität des Wesens eines endlichen Dinges ist, in so ferne ist sie gut und vollkommen §. 134. in so ferne sie aber eine Folge des metaphysischen Uebels ist, in so ferne ist sie unvollkommen und böse §. 132. Folglich ist die Würklichkeit eines endlichen Dinges gut und böse zugleich, und also sind alle seine würklichen und zufälligen Beschaffenheiten gut und böse zugleich. In so ferne sie gut sind, in so ferne machen sie die zufällige Vollkommenheit und Güte eines endlichen Dinges aus; in so ferne sie aber böse sind, in so ferne machen sie das zufällige Uebel und die zufällige Unvollkommenheit aus. Es ist demnach unleugbar, daß in einem iedweden

weden endlichen Dinge, wenn es würklich ist, eine zufällige Vollkommenheit und Unvollkommenheit, ein zufälliges Gute und Uebel zugleich angetroffen werde. Und diesen Satz bestätiget die tägliche Erfahrung. Ein Mensch müste sich sehr wenig kennen, wenn er nicht bey sich beständig, unendlich viele würkliche zufällige Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, antreffen könnte.

§. 199.

Ein iedwedes endliches Ding hat also eine doppelte Seite, eine gute und eine böse, und es ist schlechterdings unmöglich, daß es ein endliches Ding geben solte, welches entweder ganz gut und in keinerley Absicht böse, oder ganz böse und in keinerley Absicht gut wäre. Zu der guten Seite eines endlichen Dinges gehören, alle seine Realitäten und Vollkommenheiten: 1) Die Vollkommenheiten des Wesens, oder die wesentliche Vollkommenheit, und in so ferne ist ein iedwedes endliches Ding metaphysisch gut §. 98. 99. 2) Die Vollkommenheiten in den Folgen seines Wesens, als welche allemal mit den wesentlichen Vollkommenheiten verbunden sind §. 138. 3) Die zufälligen Vollkommenheiten, die in ihm möglich sind §. 198. und 4) die zufälligen Vollkommenheiten, welche in ihm würklich sind, wenn es selbst würklich ist. Eben so hat, ein iedwedes endliches Ding, eine böse Seite, und dahin gehören alle seine Unvollkommenheiten und Verneinungen, die ihm zukommen §. 100. 1) Das metaphysische Uebel, ohne welchem kein endliches Ding möglich ist §. 197. 2) Die Unvollkommenheiten der Folgen seines Wesens, welche allemal nothwendig, mit der wesentlichen Unvollkommenheit, verknüpft sind §. 136. 3) Die zufälligen Unvollkommenheiten, die in ihm möglich sind §. 199. und 4) die zufälligen Uebel und Unvollkommenheiten, die in ihm würklich sind, wenn es selbst würklich ist §. 198. Diese Betrachtung ist ungemein fruchtbar. Wir sehen

daraus, daß alle Dinge in der Welt, weil sie endlich sind, eine doppelte Seite haben. Nichts ist in der Welt so schön und reitzend, welches nicht einen schlechten Anhang haben solte; und nichts ist so schlim, welches nicht auch gut wäre. Leute, welche die Dinge in der Welt nur obenhin betrachten, erblicken in manchen Dingen nichts guts, und in manchen nichts böses. Allein wer die endlichen Güter und Uebel recht beurtheilen will, der muß seine Aufmerksamkeit auf ihre doppelte Seite zugleich richten. Er wird sich also nicht verwundern, daß mit aller menschlichen Glückseligkeit manches Uebel verbunden ist, und er wird sich freuen, daß kein Uebel in der Welt so groß ist, welches nicht zugleich gut wäre. Was für vortrefliche moralische Betrachtungen können, aus diesem Gedanken, hergeleitet werden!

Das

Das dritte Capitel,
von
den Verhältnissen der Dinge.

Der erste Abschnitt.
Von der Uebereinstimmung und Verschiedenheit der Dinge.

§. 200.

Bisher haben wir, die innerlichen Bestimmungen der Dinge, untersucht. Und da wir nun das Inwendige aller möglichen Dinge genugsam in Betrachtung gezogen haben, wenn wir anders die Schranken der Ontologie nicht überschreiten wollen, so wollen wir nunmehr, so zu reden, die auswendige Seite der möglichen Dinge untersuchen, welche aus ihren Verhältnissen besteht. Es haben alle mögliche Dinge, oder doch die meisten derselben, gewisse Verhältnisse, deren Untersuchung uns die allernützlichsten und brauchbarsten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß an die Hand gibt, wie wir durch die Erfahrung erkennen werden. Wir machen den Anfang mit der genauern Untersuchung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die wir schon erklärt haben §. 49. 70. Um diese Begriffe recht brauchbar zu machen, so wollen wir sie erst etwas weiter ausführen. Nemlich Dinge werden einerley oder mit einander übereinstimmend genennt, in so ferne sie Bestimmungen mit einander gemein haben. Sind diese Bestimmungen nun äusserliche Bestimmungen oder Verhältnisse, so sind die Dinge äusserlich einerley. Z. E. zwey Könige haben eine äusserliche Uebereinstimmung. Sind die gemeinschaftlichen Bestimmungen

aber innerliche Bestimmungen, so sind sie entweder wesentliche Stücke, oder Folgen des Wesens §. 55. Ist das erste, so besteht darin die wesentliche Uebereinstimmung, ist das letzte, so ist es eine ausserwesentliche Uebereinstimmung. Z. E. Dinge haben eine wesentliche Aehnlichkeit und Gleichheit, wenn sie ähnliche und gleiche wesentliche Stücke haben. Die Menschen sind einander wesentlich ähnlich und gleich, weil sie ähnliche wesentliche Stücke haben, als z. E. die menschliche Vernunft, und einerley wesentlichen Grad des Verstandes. Wenn mehrere Dinge aber ähnliche und gleiche Eigenschaften und zufällige Beschaffenheiten besitzen, so haben sie eine ausserwesentliche Aehnlichkeit und Gleichheit. Z. E. zwey Gelehrte von ähnlicher und gleicher Gelehrsamkeit, denn diese ist eine zufällige Beschaffenheit des Menschen. Alle Menschen sind auch in Absicht auf ihre Eigenschaften einander ähnlich und gleich, und das ist auch eine ausserwesentliche Aehnlichkeit und Gleichheit. Die gänzliche Uebereinstimmung mehrerer Dinge, besteht in einer solchen Uebereinstimmung, wodurch alle Verschiedenheit wegfält; oder vermöge welcher sie in Absicht auf alle ihre Bestimmungen einerley sind. Z. E. zwey Dinge sind einander ganz ähnlich und gleich, wenn das eine keine Beschaffenheit und Grösse hat, die nicht auch in dem andern befindlich ist. Die gänzliche Aehnlichkeit und Gleichheit zweyer Dinge hebt, alle Unähnlichkeit und Ungleichheit, auf. Gänzlich ähnliche und gleiche Dinge können gar nicht unähnlich und ungleich seyn. Dinge aber stimmen nur eines Theil mit einander überein, wenn sie einerley und verschieden zugleich sind, oder wenn sie nur einige ihrer Bestimmungen mit einander gemein haben. Z. E. Dinge sind nur eines Theils einander ähnlich und gleich, wenn sie zugleich einander unähnlich und ungleich sind, wenn sie nur einige Beschaffenheiten und Grössen mit einander gemein haben. Z. E. der Mensch und ein unvernünftiges Thier sind nur eines Theils einander ähnlich und gleich. Eben so verhält es sich auch, mit dem Begriffe der Verschiedenheit.

heit. Dinge sind, entweder in Absicht auf ihre innerlichen Bestimmungen, oder in Absicht auf ihre Verhältnisse, von einander verschieden. In dem letzten Falle sind sie äusserlich von einander verschieden. Z. E. ein König ist von seinem Unterthane äusserlich verschieden. In dem ersten Falle ist die Verschiedenheit innerlich, und sie beruhet entweder auf den wesentlichen Stücken, oder den Folgen des Wesens §. 55. Ist das erste, so ist es eine wesentliche Verschiedenheit. Z. E. Dinge haben eine wesentliche Unähnlichkeit, wenn sie unähnliche wesentliche Stücke haben, und sind ihre wesentlichen Stücke ungleich, so besteht darin ihre wesentliche Ungleichheit. So ist, zwischen den Menschen und unvernünftigen Thieren, eine wesentliche Unähnlichkeit und Ungleichheit. Ist das letzte, so besteht darin die äusserwesentliche Verschiedenheit. Z. E. Dinge sind einander auf eine äusserwesentliche Art ungleich und unähnlich, wenn sie unähnliche und ungleiche zufällige Beschaffenheiten und Grössen haben. Z. E. wenn ein Gelehrter eine grössere Gelehrsamkeit besitzt, als der andere, so ist diese ihre Ungleichheit äusserwesentlich, und wenn der eine sich auf die Weltweisheit und der andere auf die Geschichte gelegt hat, so ist ihre Unähnlichkeit auch äusserwesentlich. Endlich ist die Verschiedenheit entweder eine gänzliche, oder nicht. Dinge sind gänzlich von einander unterschieden, wenn sie gar keine Uebereinstimmung mit einander haben; oder wenn, durch ihre Verschiedenheit, alle Uebereinstimmung, Aehnlichkeit und Gleichheit wegfält, und wenn sie also ganz unähnlich und ungleich sind; wenn sie keine einzige Bestimmung mit einander gemein haben. Z. E. Nichts und Etwas sind von einander gänzlich verschieden. Diejenigen Dinge aber sind nur eines Theils von einander verschieden, wenn sie nur einige ihrer Bestimmungen nicht mit einander gemein haben; oder wenn sie zugleich einerley sind. Z. E. wenn Dinge nur eines Theils einander unähnlich und ungleich sind, als zwey Menschen, die zwar einander unähnlich und un-

gleich, und von einander verschieden sind, aber nur eines Theils.

§. 201.

So verdrüßlich vielleicht der vorhergehende Absatz manchen Lesern geschienen hat, so nützlich und fruchtbar ist er. Wir wollen daraus, folgende Wahrheiten, herleiten. 1) **Alle mögliche Dinge sind einander eines Theils ähnlich.** Denn es gibt gewisse Beschaffenheiten, die allen möglichen Dingen zukommen. Z. E. die Möglichkeit, die Einheit, die Wahrheit, die Vollkommenheit, und noch unendlich viel mehrere, die wir bisher in der Ontologie untersucht haben. Folglich haben alle mögliche Dinge einige Beschaffenheiten mit einander gemein, und sie sind demnach eines Theils einander ähnlich §. 200. Zwey Dinge, die einander ganz unähnlich sind, müssen gar keine Beschaffenheit, und also auch nicht einmal die Möglichkeit, mit einander gemein haben. Folglich muß das eine möglich, und das andere unmöglich seyn. Es gibt also keine gänzliche Unähnlichkeit möglicher Dinge; oder es ist schlechterdings unmöglich, daß es mögliche Dinge geben solte, die einander ganz unähnlich sind. 2) **Alle mögliche Dinge sind einander eines Theils gleich.** Denn in allen möglichen Dingen gibt es eine Vielheit, eine Grösse, und einen gewissen Grad der Realität §. 75. 76. 190. Nun nehme man zwey Dinge, welche man will, und vergleiche ihre Grössen mit einander: so sind dieselben entweder einerley, und so haben wir was wir haben wollen; oder nicht, und alsdenn ist eins kleiner als das andere §. 150. Nun ist das Grössere allemal zum Theil dem Kleinern gleich §. 150. Folglich haben alle mögliche Dinge eine Gleichheit. Und die gänzliche Ungleichheit zweyer möglichen Dinge ist unmöglich, oder es gibt nicht zwey mögliche Dinge, die einander ganz ungleich sind. Folglich 3) sind **alle mögliche Dinge mit einander eines Theils einerley**, denn die Aehnlichkeit und Gleichheit aller möglichen Dinge, die wir gleich iezo erwiesen haben, ist eine Uebereinstimmung der

Dinge

Dinge §. 70. Es ist demnach unmöglich, daß es zwey mögliche Dinge geben solte, die ganz von einander verschieden sind: oder die gänzliche Verschiedenheit möglicher Dinge ist ein ungereimter Begrif. Weil nun alle mögliche Dinge eine Uebereinstimmung, Aehnlichkeit und Gleichheit mit einander haben, so ist es eben daher möglich, daß man allgemeine Begriffe denken kan, worunter alle mögliche Dinge als unter ihre Gattungen und Arten gehören, und es beruhet demnach die Wahrheit aller allgemeinen Erkenntniß auf den Untersuchungen dieses Absatzes.

§. 202.

Hier können wir uns von dem berühmten und ungemein nützlichen Grundsatz der menschlichen Erkenntniß deutlich überzeugen: wenn Dinge mit einem Dritten übereinstimmen, so stimmen sie unter einander selbst überein. Wir wollen ihn ausführlich erweisen. 1) **Wenn zwey oder mehrere Dinge einem dritten Dinge ähnlich sind, so sind sie selbst einander ähnlich.** So bald daher erwiesen worden, daß ein iedes unter mehrern Dingen einem dritten ähnlich ist, so bald ist auch erwiesen worden, daß diese Dinge selbst einander ähnlich sind. Denn wenn das erste unter zwey Dingen dem dritten ähnlich ist, so hat es eben die Beschaffenheit, welche in dem dritten ist §. 70. und wenn das zweyte dem dritten auch ähnlich ist, so hat es auch eben diese Beschaffenheit §. 70. Folglich haben beyde, ja alle Dinge die einem dritten ähnlich sind, eben deswegen einerley Beschaffenheit, und sie sind also einander ähnlich §. 70. Diese Wahrheit gehört in der That zu der natürlichen Metaphysik, indem alle Menschen von gesundem Verstande sie erkennen, und nach ihr urtheilen. Wer weiß nicht, daß alle Gemälde, die nach einem Originale gemacht sind, wenn ein iedes dem Originale ähnlich ist, einander ähnlich seyn müssen? 2) **Wenn zwey oder mehr Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie selbst einander gleich.** So bald daher erwiesen worden, daß ein iedwedes unter mehreren Dingen einem dritten gleich sey,

so bald ist auch erwiesen worden, daß sie einander gleich sind. Denn wenn das erste unter zwey Dingen dem dritten gleich ist, so hat es eben die Grösse, welche in dem dritten ist; und wenn das zweyte dem dritten auch gleich ist, so hat es auch eben die Grösse §. 70. Folglich haben beyde, ja alle Dinge die einem dritten gleich sind, eben deswegen einerley Grösse, und sie sind also einander gleich §. 70. Diese Wahrheit komt noch häufiger auch in der gemeinsten Art zu denken vor, und alle Menschen von gesundem Verstande haben eine Erkenntniß von derselben, und schliessen nach ihr. Alle Handwerker beruhen darauf. Ein Schneider soll ein Kleid machen. Er mißt den Körper aus, in so weit er durchs Kleid bedeckt werden soll. Und diesem Maasse macht er das Kleid gleich, also schliest er sicher, daß das Kleid gerecht seyn muß. Da nun alle innerliche Bestimmungen, entweder Beschaffenheiten oder Grössen sind §. 69. so folgt aus diesen beyden Sätzen, daß alle Dinge, die mit einem dritten innerlich einerley sind, oder innerlich mit ihm übereinstimmen, eben deswegen auch mit einander innerlich einerley sind oder übereinstimmen. Wir müssen aber den letzten Satz noch allgemeiner machen, damit er auch die äusserliche Uebereinstimmung unter sich begreiffe, und beweisen: 3) **Wenn zwey oder mehrere Dinge mit einem dritten übereinstimmen, so stimmen sie selbst mit einander überein.** Denn wenn das erste unter zwey Dingen mit einem dritten übereinstimt, so hat es eben das Prädicat oder Merkmal, welches in dem dritten ist §. 49. und wenn das zweyte auch mit dem dritten übereinstimt, so ist in ihm auch eben dieses Merkmal §. 49. Folglich haben beyde, ja alle Dinge die mit einem dritten übereinstimmen, ein und eben dasselbe Prädicat, es mag nun dasselbe ein Verhältniß oder eine andere Bestimmung seyn, und sie stimmen also mit einander überein. Alle Schlüsse beruhen auf diesem Grundsatze, indem der mitlere Hauptbegrif, der dritte Begrif ist, mit dem das Subject und Prädicat des Schlußsatzes in den Vordersätzen in eine gewisse Uebereinstimmung

stimmung gesetzt werden, und daraus wird hernach geschlossen, daß dieses Prädicat deswegen mit dem Subjecte übereinstimme. Manche tragen diesen Satz mit einer Einschrenkung vor: wenn zwey Dinge mit einem dritten übereinstimmen, so stimmen sie unter einander selbst überein, in Absicht auf dieses dritte. Allein diese Einschrenkung ist ganz überflüßig, weil niemand daraus eine gänzliche Uebereinstimmung der Dinge schliessen will, wenn sie mit einem dritten übereinstimmen. Ueberdies muß wohl bemerkt werden, daß, wenn man annimt, daß zwey Dinge mit einem dritten übereinstimmen, man dieses dritte in einerley und eben derselben Absicht nehmen müsse. Wolte man z. E. schliessen: ein Zwirnsfaden ist so lang als eine Elle Tuch, ein Stückgen Zucker ist so weiß als der Zwirnsfaden: also ist ein Stückgen Zucker und eine Elle Tuch einerley; so ist offenbar, daß man hier nicht zwey Dinge mit einem dritten, sondern mit zwey verschiedenen Sachen, oder mit einem dritten in verschiedener Absicht vergleicht. Ich habe mit Fleiß ein so handgreifliches Beyspiel gegeben, um diese Anmerkung ohne Noth nicht zu weitläuftig zu machen.

§. 203.

Eben so nützlich ist der allgemeine Grundsatz der menschlichen Erkenntniß: wo einerley Grund ist, da ist einerley Folge, oder einerley Gründe haben einerley Folgen, den wir ebenfals ausführlich erweisen wollen. 1) Aehnliche Gründe haben ähnliche Folgen; oder wo ein ähnlicher Grund ist, da sind auch ähnliche Folgen. Denn ein iedweder Grund hat seine Folge, indem ein Grund nicht stets der Grund von allen möglichen Dingen seyn kan §. 36. Nehme ich nun einen ähnlichen Grund, so ist es in Absicht auf seine Beschaffenheit eben so viel, als wenn ich den andern Grund hätte, der ihm ähnlich ist. Folglich muß ich auch eben dieselbe Folge von eben der Beschaffenheit bekommen, und es müssen demnach die Folgen ähnlicher Gründe einander ähnlich seyn § 70. Es gehört mit zu der ganzen Beschaffenheit einer Folge, daß sie einen Grund von eben

der

der Beschaffenheit und von keiner andern hat. Z. E. der Schweiß, welcher durch die Krankheit entsteht, ist anders beschaffen, als welcher durch eine Bewegung des gesunden Leibes entsteht. Wenn also zwey Folgen ähnliche Gründe haben, so haben sie Gründe von einerley Beschaffenheit, und sie selbst haben daher einerley Beschaffenheit und sind einander ähnlich. Ein iedweder Grund hat mit seiner Folge eine Aehnlichkeit, weil Dinge, in so ferne sie unähnlich sind, nicht aus einander erkannt werden können. Und folglich kan, auch durch diesen Gedanken, bestätiget werden, daß die Folgen ähnlicher Gründe einander ähnlich sind. In allem Frühlinge haben wir ähnliche Gründe der Witterung, des Ausschlagens der Bäume u. s. w. und daher kommen alle Frühlinge ähnliche Folgen. Jederman denkt nach diesem Satze, und wir rechnen ihn also mit zu der natürlichen Metaphysik. Eben das sagen wir auch von der andern Wahrheit: 2) **Gleiche Gründe haben gleiche Folgen**, oder wo ein gleicher Grund ist, da ist auch eine gleiche Folge. Denn eine Folge ist um so viel grösser oder kleiner, um wie viel grösser oder kleiner der Grund ist §. 28. Die Folge ist also eben so groß, als der Grund in so ferne er der Grund ist, und sie ist also ihrem Grunde gleich §. 70. Ein ieder Grund hat demnach eine Folge, die ihm gleich ist. Nehme ich nun einen gleichen Grund, so ist es der Grösse nach einerley, ob ich den ersten oder andern Grund nehme, und also muß seine Folge eben so groß seyn, als die erste: das ist, gleiche Gründe haben gleiche Folgen. Z. E. ein gleicher Grad des Feuers verursacht einen gleichen Grad der Wärme. Folglich 3) **einerley Gründe haben einerley Folgen**, oder wo einerley Grund ist, da ist auch einerley Folge. Denn einerley Gründe sind entweder ähnliche oder gleiche Gründe, und in beyden Fällen ist schon erwiesen worden, daß sie einerley Folgen haben. Einerley Zwecke erfodern einerley Mittel, einerley Bewegungsgründe verursachen einerley Handlungen. Stündlich haben wir Erfahrungen, wodurch wir diese Sätze bestätigen können.

nen. Da nun das Wesen der Grund der Eigenschaften und der zufälligen Beschaffenheiten ist §. 54. 51. so kan man allemal schliessen, daß alle Dinge, deren Wesen einerley ähnlich und gleich ist, auch einerley ähnliche und gleiche Eigenschaften und zufällige Beschaffenheiten haben. Z. E. in so ferne die unvernünftigen Thiere ein Wesen haben, welches dem menschlichen Wesen ähnlich und gleich ist, in so ferne haben sie auch Eigenschaften und zufällige Beschaffenheiten, die den menschlichen Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten ähnlich und gleich sind.

§. 204.

Alle Sätze des vorhergehenden Absatzes können mit Recht umgekehrt werden. 1) **Aehnliche Folgen haben ähnliche Gründe**, oder wo ähnliche Folgen sind, da müssen auch ähnliche Gründe seyn. Denn eine iedwede Folge hat allemal einen gewissen Grund §. 33. welcher allemal da ist, wenn sie selbst da ist. Eine andere ihr ähnliche Folge ist der Beschaffenheit nach eben so gut, als sie selbst §. 70. Folglich muß, eine ähnliche Folge, auch eben einen solchen oder einen ähnlichen Grund haben. Dazu komt noch, daß eine iede Folge ihrem Grunde ähnlich ist, und folglich müssen ähnliche Folgen auch ähnliche Gründe haben. Dieser Satz wird durch die tägliche Erfahrung durchgängig bestätiget, und iedermann schliest nach demselben im gemeinen Leben. Aehnliche Handlungen fliessen, aus ähnlichen Gemüthsbeschaffenheiten und Bewegungsgründen. Und ähnliche Witterungen haben ähnliche Gründe. 2) **Gleiche Folgen haben gleiche Gründe**; oder wenn die Folgen gleich sind, so müssen auch die Gründe gleich seyn. Ein Grund ist um so viel gröſſer oder kleiner, ie gröſſer oder kleiner seine Folgen sind §. 27. Die Gröſſe der Folge ist also der Gröſſe des Grundes gleich §. 40. und gleichgroſſe Folgen müssen also gleichgroſſe Gründe haben §. 202. Auch nach diesem Satze schliest iedermann, im gemeinen Leben. Wenn es mich heute eben so stark friert als gestern, so schlieſſe ich, es müsse heute eben so kalt seyn, als gestern u. s. w.

3) **Wenn**

3) Wenn die Folgen einerley sind, so sind auch die Gründe einerley; oder einerley Folgen haben einerley Gründe. Denn einerley Folgen sind entweder einander ähnlich, oder gleich, oder beydes zugleich §. 70. Nun ist in allen diesen Fällen bewiesen, daß die Gründe auch ähnlich und gleich sind, wenn die Folgen ähnlich und gleich sind. Folglich ist unleugbar, daß einerley Folgen einerley Gründe haben. Wenn also Dinge einerley Eigenschaften und zufällige Beschaffenheiten haben, so müssen sie auch einerley Wesen haben, weil sie die Folgen des Wesens sind §. 54. So bald wir also bey den unvernünftigen Thieren Eigenschaften oder zufällige Beschaffenheiten antreffen, die sie mit den Menschen gemein haben, so bald schliessen wir mit Recht, daß auch das Wesen der unvernünftigen Thiere eine Aehnlichkeit und Gleichheit mit dem menschlichen Wesen haben müsse.

§. 205.

Die Wahrheiten der beyden vorhergehenden Absätze gelten auch von den zureichenden Gründen, und den Folgen derselben §. 34. 146. Und eben so kan man auch, von der Verschiedenheit der Gründe, auf die Verschiedenheit der Folgen, und von der Verschiedenheit der Folgen, auf die Verschiedenheit der Gründe schliessen. 1) **Unähnliche Gründe haben unähnliche Folgen**; oder wo unähnliche Gründe sind, da sind auch unähnliche Folgen. Denn ein ieder Grund hat seine Folge, die ihm ähnlich ist. Zwey unähnliche Gründe haben demnach zwey Folgen, die, weil eine iede ihrem Grunde ähnlich ist, unähnlichen Gründen ähnlich sind, und also müssen sie verschiedene Beschaffenheiten haben, folglich sind sie einander unähnlich §. 70. Man setze: daß zwey Menschen Allmosen geben, der eine aus gottesfürchtigen, der andere, wie ein Pharisäer, aus eiteln Bewegungsgründen; sind diese Handlungen nicht einander unähnlich, da sie aus so unähnlichen Gründen fliessen? Die eine ist eine gottselige, und die andere eine gottlose und hochmüthige Handlung. Jedermann im gemeinen

meinen Leben schliest auch, von der Unähnlichkeit der Gründe, auf die Unähnlichkeit der Folgen. 2) **Ungleiche Gründe haben ungleiche Folgen.** Denn ie grösser oder kleiner die Gründe sind, desto grösser oder kleiner sind die Folgen §. 28. Ein grösserer Grund hat also eine grössere, und ein kleinerer Grund eine kleinere Folge. Das heist: wo ungleiche Gründe sind, da sind auch ungleiche Folgen §. 150. Ein grösseres Feuer verursachet mehr Wärme als ein kleineres, bey einer grössern Kälte friert man stärker als bey einer kleinern, ein grösserer Zorn verwirret das Gemüth mehr als ein kleinerer; kurz, iedermann schliest, im gemeinen Leben, von der Ungleichheit der Gründe auf die Ungleichheit der Folgen. Da nun verschiedene Dinge entweder unähnlich, oder ungleich, oder beydes zugleich sind §. 70. so folgt, daß 3) **verschiedene Gründe verschiedene Folgen haben.** Wo verschiedene Gründe sind, da sind auch verschiedene Folgen, und man kan allemal von der Verschiedenheit der Gründe auf die Verschiedenheit der Folgen schliessen. Da nun das Wesen der Grund von den Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten ist §. 54. so haben alle Dinge verschiedene Eigenschaften und zufällige Beschaffenheiten, wenn sie und in so ferne sie ein verschiedenes Wesen haben. In so ferne die Wesen der Thiere von einander unterschieden sind, in so ferne sind sie auch, ihren Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten nach, von einander unterschieden.

§. 206.

Die Sätze des vorhergehenden Absatzes lassen sich auch umkehren. 1) **Unähnliche Folgen haben unähnliche Gründe,** oder wo unähnliche Folgen sind, da sind auch unähnliche Gründe, und man kan also allemal von der Unähnlichkeit der Folgen auf die Unähnlichkeit der Gründe schliessen. Denn wenn unähnliche Folgen ähnliche Gründe hätten, so könnten sie in so ferne nicht unähnlich seyn, weil ähnliche Gründe allemal ähnliche Folgen haben §. 203. Folglich haben alle Folgen, in so ferne sie unähnlich sind,

auch unähnliche Gründe. So schliest iedermann. Aus der Unähnlichkeit des Betragens zweyer Menschen schliest man mit Recht, auf die Unähnlichkeit ihrer Gemüthsgesinnung. 2) **Ungleiche Folgen haben ungleiche Gründe.** Wo die Folgen ungleich sind, da sind die Gründe ungleich, grössere Folgen haben grössere Gründe, und kleinere Folgen haben kleinere Gründe. Und man kan also allemal sicher, von der Ungleichheit der Folgen, auf die Ungleichheit der Gründe schliessen. Denn gleiche Gründe haben gleiche Folgen §. 203. Könnten nun ungleiche Folgen gleiche Gründe haben, so könnten sie ja nicht ungleich seyn. Folglich haben alle Dinge, in so ferne sie ungleich sind, auch ungleiche Gründe. Wenn mich heute stärker friert als gestern, so schliesse ich daraus mit Recht, daß es heute kälter geworden. Dieses einzige Beyspiel kan darthun, daß dieser Satz ein Schluß sey, den iederman macht. Und da nun, die Unähnlichkeit und Ungleichheit, eine Verschiedenheit ist §. 70. so folgt, 3) daß **verschiedene Folgen verschiedene Gründe haben**, oder aus der Verschiedenheit der Folgen fließt die Verschiedenheit der Gründe, und wo verschiedene Folgen sind, da sind auch verschiedene Gründe. Aus der Verschiedenheit der Eigenschaften und zufälligen Beschaffenheiten der Dinge folgt also, daß sie auch ein verschiedenes Wesen haben; weil jene Folgen des Wesens sind §. 54.

§. 207.

Hier ist der Ort, wo wir den berühmten Grundsatz beweisen können und müssen, vermöge dessen man behaupten muß, daß alle auser einander befindlichen Dinge auch innerlich verschieden seyn müssen. Diese Wahrheit hat der Herr von Leibnitz zuerst deutlich, als eine allgemeine Grundwahrheit, vorgetragen, und er gehört mit unter die Wahrheiten, welche von den Gegnern der Leibnitzischen und Wolfischen Weltweisen geleugnet, und auf eine vielfältige Art bestritten worden. Wir müssen ihn vor allen Dingen recht erklären: denn es gibt Weltweise die ihn behaupten, und

nicht

nicht einmal recht verstehen, wie man daraus abnehmen kan, wenn man auf ihren Gebrauch, den sie mit demselben machen, achtung gibt. Dieser Saß, den wir den Satz der unmöglichen gänzlichen Uebereinstimmung ausser einander befindlicher Dinge nennen wollen, lautet folgender Gestalt: es ist schlechterdings unmöglich, daß es einzelne Dinge geben solte, und die ausser einander würklich sind, welche gänzlich einerley, ähnlich und gleich seyn solten. Oder zwey Dinge, die innerlich gar nicht verschieden sind, sondern welche gänzlich einander ähnlich und gleich sind, können unmöglich ausser einander als einzelne Dinge würklich seyn, und wer solche Dinge als möglich oder würklich sich vorstelt, der denkt was ungereimtes. Nemlich es ist die Frage entstanden: wenn Dinge ausser einander würklich sind, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, so sind sie äusserlich von einander unterschieden. Folgt wohl aus der äusserlichen Verschiedenheit nothwendig auch eine innerliche, oder ist es möglich, daß Dinge innerlich gar nicht und doch zugleich äusserlich verschieden seyn können? Das leßte behaupten die Gegner, und die Freunde dieser Wahrheit das erste. Es wird also gar nicht darüber gestritten: ob Dinge, die ausser einander würklich sind, folglich die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten sind, und also verschiedene Verhältnisse haben, in der That von einander verschieden sind: denn sie haben ja eine äusserliche Verschiedenheit. Wer diese leugnen wolte, der würde behaupten, daß diese Dinge nicht ausser einander befindlich wären, und er würde sich also selbst handgreiflich widersprechen. Es ist nur die Frage: ob äusserlich verschiedene Dinge auch innerlich von einander verschieden sind? Es ist dieses sehr wohl zu bemerken, weil manche Weltweise gar zu geschwinde mit dem Beweise dieser Wahrheit fertig sind. Sie schliessen: Dinge, die ausser einander befindlich sind, sind ja von einander verschieden, weil sie an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten sind, und also sind sie ja worin von einander unter

schieden, und können also nicht ganz einerley seyn. Allein das heist offenbar, das rechte Ziel bey diesem Beweise, verfehlen. Uebrigens müssen wir bemerken, daß wir nur die gänzliche innerliche Uebereinstimmung solcher Dinge für unmöglich halten: 1) die ausser einander würklich sind. Dinge, die in einander würklich sind, gehören nicht hieher. Es ist also ungegründet, wenn man glaubt, daß dieser Grundsatz dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit zuwider sey: denn die drey Personen der Gottheit sind ja keine ausser einander befindlichen würklichen Dinge. 2) Die einzelne Dinge sind. Folglich läst sich dieser Grundsatz nicht auf Dinge ausdehnen, die in der Abstraction des Gemüths als völlig einerley vorgestelt werden. Denn wenn ich mir zwey Dinge vorstelle, so kan ich so zu reden ein Auge zudrucken, und von aller innerlichen Verschiedenheit derselben abstrahiren, und bloß auf ihre Aehnlichkeit und Gleichheit achtung geben. Freylich sehen wir alsdenn keinen Unterschied; wer wird aber so thöricht seyn, und glauben, daß deswegen in den Dingen selbst kein Unterschied sey. Ist etwas deswegen nicht würklich, weil wir nicht daran gedenken? Es ist also ein Unverstand, wenn mancher glaubt, daß dieser Satz der Mathematik widerspreche, weil in derselben bewiesen wird, daß zwey Triangel u. s. w. vollkommen einander gleich sind. Allein wer weiß nicht, daß die ausgedehnten Dinge, die ein Mathematiker denkt, die Linien, die Flächen u. s. w. nichts als abstracte Begriffe sind. Er kan also zwar, eine mathematische Linie, in seinen Gedanken in zwey völlig gleiche Theile theilen. Wer hat es sich aber wohl iemals in den Sinn kommen lassen zu sagen, daß man im Stande sey, eine Hufe Landes würklich in zwey vollkommen gleiche Theile zu zertheilen? Man muß also diese Wahrheit nicht auf solche Fälle anwenden, sondern sie läst sich bloß auf einzelne Dinge deuten, die ausser einander würklich sind, und da wollen wir beweisen, daß solche Dinge nothwendig innerlich verschieden seyn müssen. Der Deutlichkeit wegen wollen wir vier besondere Sätze erweisen,

sen, welche zusammengenommen diese Grundwahrheit, in ihrem völligen Umfange betrachtet, ausmachen.

§. 208.

Alle ausser einander würklichen einzeln Dinge sind innerlich von einander unterschieden; oder es ist schlechterdings unmöglich, daß mehrere ausser einander befindliche Dinge, nach ihren innerlichen Bestimmungen betrachtet, gänzlich einerley seyn solten; die gänzliche innerliche Uebereinstimmung einzelner ausser einander befindlicher Dinge ist, ein ungereimter und schlechterdings unmöglicher Begrif. Denn wenn mehrere Dinge ausser einander würklich sind, so haben sie verschiedene Verhältnisse §. 49. z. E. sie sind in verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten würklich. Dieses kan so wenig geleugnet werden, daß man es vielmehr bey diesem Satze voraus setzen muß, indem das eben die Frage ist: ob Dinge äusserlich, ihren Verhältnissen nach, von einander verschieden, und dennoch innerlich ganz einerley seyn können? Nun sind, die innerlichen Bestimmungen eines Dinges, mit seinen Verhältnissen verbunden §. 57. Die letztern sind also entweder die Gründe der innerlichen Bestimmungen, oder die Folgen derselben, oder beydes zugleich §. 28. Verschiedene Gründe haben verschiedene Folgen, und verschiedene Folgen haben verschiedene Gründe §. 205. 206. Wenn also die Verhältnisse mehrerer ausser einander befindlichen Dinge verschieden sind, so müssen die Dinge auch innerlich verschieden seyn. Folglich fliest, aus der äusserlichen Verschiedenheit, eine innerliche, und es ist demnach ungereimt zu sagen, daß es ausser einander befindliche Dinge geben könne, die innerlich gänzlich einerley seyn solten §. 200. Die Erfahrung bestätiget diese Wahrheit sehr gut, indem wir in allen Dingen, die auf den ersten Anblick noch so übereinstimmend zu seyn scheinen, eine Verschiedenheit entdecken können. Man kan nicht zwey Blätter eines Baums finden, die so sehr mit einander übereinstimmen solten, daß man nicht, wenigstens durch Hülfe der Vergrösserungsgläser, in ihnen einen Unter-

schied solte entdecken können. Ja wenn zwey Dinge gänzlich nach ihren innerlichen Bestimmungen einerley wären, und sich doch in verschiedenen Verhältnissen befänden, so wäre kein hinreichender Grund da, warum das erste seine Verhältnisse und nicht die Verhältnisse des andern hätte, und also wäre etwas ohne hinreichenden Grund, und das ist schlechterdings unmöglich §. 34.

§. 209.

Alle ausser einander würklichen einzeln Dinge sind entweder einander unähnlich, oder ungleich, oder beydes zu gleicher Zeit. Oder es ist schlechterdings unmöglich, daß es auch nur zwey einzelne Dinge geben solte, die ausser einander würklich sind, und welche einander gänzlich ähnlich und gleich zu gleicher Zeit wären. Denn die Aehnlichkeit besteht in der Uebereinstimmung der Beschaffenheiten, und die Gleichheit in der Uebereinstimmung der Grössen §. 70. Dinge demnach die einander gänzlich ähnlich und gleich sind, die sind in Absicht auf alle ihre Beschaffenheiten und Grössen völlig einerley §. 200. Nun sind, alle innerliche Bestimmungen eines Dinges, entweder Beschaffenheiten, oder Grössen §. 69. und alle Beschaffenheiten und Grössen eines Dinges machen demnach, alle seine innerlichen Bestimmungen, aus. Und wenn also Dinge einander gänzlich ähnlich und gleich sind, so sind sie innerlich ganz einerley. Da es nun keine ausser einander befindlichen einzeln Dinge geben kan, die innerlich gänzlich einerley wären §. 208. so ist es auch schlechterdings unmöglich, daß auch nur zwey einzelne Dinge seyn solten, die ausser einander befindlich sind, und die einander gänzlich ähnlich und gleich zu gleicher Zeit seyn solten. Auch hier kan man sich, zu einer Bestätigung, auf die Erfahrung berufen, indem wir, wenn wir uns Mühe geben wollen, in allen ausser einander befindlichen Dingen, die uns vorkommen, einige Unähnlichkeit oder Ungleichheit oder beyde zugleich zu entdecken vermögend sind.

§. 210.

§. 210.

Alle ausser einander befindlichen einzeln Dinge sind einander unähnlich; oder es ist schlechterdings unmöglich, daß auch nur zwey ausser einander befindlichen einzelne Dinge möglich und würklich seyn solten, die einander gänzlich ähnlich wären. Man setze zwey einzelne Dinge, die ausser einander befindlich sind, und die einander gänzlich ähnlich sind; oder die, in Absicht auf alle ihre Beschaffenheiten, gar nicht verschieden sind: so sind sie entweder ausserdem einander gänzlich gleich oder nicht §. 200. Das erste ist unmöglich, weil sie alsdenn einander gänzlich ähnlich und gleich wären, und das ist wider dasjenige, was in dem vorhergehenden Absatze erwiesen worden. Sie müsten also einander ungleich seyn, und das eine müste eine Grösse haben, welche in dem andern nicht befindlich ist §. 70. Die Grössen sind innerliche Bestimmungen §. 69. und bestehen in einer Vielheit der Theile oder Prädicate §. 76. Folglich muß dasjenige Ding, welches eine gewisse Grösse hat, Theile, Bestimmungen und Prädicate haben, die dasjenige nicht hat, welchem diese Grösse fehlt. Folglich haben ungleiche Dinge allemal verschiedene Beschaffenheiten, und sind also einander unähnlich §. 70. Es ist demnach auch der andere Fall unmöglich, daß nemlich diejenigen ausser einander befindlichen Dinge, die einander gänzlich ähnlich sind, ungleich seyn könnten, und also ist es überhaupt unmöglich, daß es ausser einander befindliche Dinge geben könnte, die einander gänzlich ähnlich wären. Die gänzliche Aehnlichkeit ausser einander befindlicher einzelner Dinge ist, ein chimärischer und ungereimter Begrif.

§. 211.

Alle ausser einander befindlichen einzelnen Dinge sind einander ungleich; oder es ist schlechterdings unmöglich, daß auch nur zwey ausser einander befindlichen einzelnen Dinge möglich und würklich seyn solten, die einander gänzlich gleich wären. Man setze zwey einzelne Dinge; man setze, daß sie ausser einander würklich sind,

und daß sie einander gänzlich gleich wären, oder daß zwischen ihnen in Absicht auf alle ihre Grössen nicht der geringste Unterschied anzutreffen wäre: so sind solche Dinge einander entweder ausserdem gänzlich ähnlich, oder sie sind einander eines Theils unähnlich §. 200. Ist das erste, so müsten mehrere ausser einander befindlichen einzeln Dinge möglich und würklich seyn, die einander gänzlich ähnlich und gleich sind, und das ist schlechterdings unmöglich §. 209. Folglich müssen solche Dinge einander unähnlich seyn. Sind sie einander unähnlich, so muß in dem einen eine Beschaffenheit seyn, die in dem andern nicht ist §. 70. Folglich hat in dieser Absicht das eine mehr Bestimmungen als das andere, und es ist in ihm eine Vielheit der Bestimmungen, die von der Vielheit der Bestimmungen des andern verschieden ist. Die Vielheit ist eine Grösse §. 76. Unähnliche Dinge haben also allemal auch eine Verschiedenheit in ihrer Grösse, und sie sind also einander ungleich §. 70. Es ist demnach auch der andere Fall unmöglich, daß es nemlich ausser einander befindliche Dinge geben solte, welche zwar einander gänzlich gleich, dabey aber unähnlich wären. Und also sind, alle ausser einander befindlichen einzeln Dinge, einander ungleich.

§. 212.

Da die Wahrheiten der vier vorhergehenden Absätze, durch die durchgängige Erfahrung, auf eine so angenehme Art bestätiget werden, daß die ganze Welt ein Schauplatz ist, auf welchem überall die mannigfaltigste Abwechselung und eine belustigende Abänderung herrscht; alle menschlichen Gesichter sind von einander unterschieden, alle Blumen, alle Blätter der Bäume; und die Natur hat überall, den unerschöpflichen Reichthum ihrer Erfindungskraft, auf die freygebigste Weise ausgebreitet: so muß man sich billig wundern, daß es Leute gibt, die sich von diesen Wahrheiten nicht überzeugen können, oder nicht überzeugen wollen. Vielleicht kommen sie manchem deswegen seltsam und ungegründet vor, weil er sie für unerhörte und neue Meinungen hält,

hält, wie mancher überhaupt alles neue für verdächtig hält. Nun ist es gar nicht vernünftig, eine Meinung ihrer Neuigkeit wegen anzunehmen oder zu verwerffen, so wenig als es vernünftig ist, eine Lehre zu behaupten oder zu leugnen, weil sie alt ist. Unterdessen betrügt man sich gewaltig, wenn man glaubt, daß diese Wahrheiten eine ganz neue Meinung seyn. Leibniz hat sie freylich zuerst in den neuern Zeiten, als einen allgemeinen Grundsatz der menschlichen Erkenntniß, behauptet und deutlich vorgetragen; allein sie waren schon den Alten bekannt. Quinctilian sagt in seinen Anweisungen zur Redekunst, im zehnten Buche im zweyten Capitel: das Gleichniß hat eine so grosse Schwierigkeit, daß nicht einmal die Natur vermögend ist, es dahin zu bringen, daß die Dinge, die am ähnlichsten zu seyn scheinen, nicht auf einige Art von einander unterschieden seyn solten. Cicero hat eben diese Wahrheit auf eine sehr angenehme Art, obgleich nicht als seine eigene Meinung, abgehandelt, im vierten Buche seiner academischen Fragen. Und diese Stelle ist sonderlich merkwürdig, unter andern auch deswegen, weil Cicero schon ausführlich den Einwurf beantwortet, den man noch heute zu Tage von ein Paar Eyern hernimt, die man einander so ähnlich zu seyn glaubt, daß sie gar nicht innerlich von einander unterschieden seyn. Er erzehlt, daß zu Delos Leute gewesen, welche Hühner gehalten, um die Eyer zu verkaufen, und die hätten die Eyer so genau von einander unterscheiden können, daß sie aus dem blossen Anschauen eines Eyes allemal ersehen können, welches Huhn dasselbe gelegt habe. Doch wir müssen, ein Paar wichtigere Einwürfe, aus dem Wege zu räumen suchen. Einmal glaubt man, es sey der Allmacht GOttes zuwider, zu behaupten, daß nicht zwey Dinge ausser einander seyn können, die einander gänzlich ähnlich und gleich sind. Solte GOtt nicht vermögend seyn, ausser einem Menschen oder einem andern einzelnen Dinge in dieser Welt, noch einen andern Menschen oder ein anderes einzelnes Ding hervorzubringen, welche jenen ganz ähnlich und gleich sind? Allein

man kan sich, bey der Untersuchung der Möglichkeit einer Sache aus der Vernunft, niemals auf die Allmacht GOttes berufen. Wenn richtig erwiesen worden, daß etwas schlechterdings unmöglich ist, so ist zugleich erwiesen worden, daß GOtt durch seine Allmacht dasselbe nicht thun könne, und in der natürlichen Gottesgelahrheit werden wir darthun, daß dadurch die göttliche Allmacht nicht eingeschrenkt werde. So lange also der Gegner unsere Beweise nicht widerlegt, so lange ist es seltsam, wenn er sich auf die göttliche Allmacht beruft. Zum andern bildet man sich ein, als wenn die Erfahrung das Gegentheil lehre, indem man sich auf Beyspiele beruft, von denen man sich einbildet, daß dieselben diesen Grundsätzen zuwider sind. Allein bey allen solchen Exempeln wollen wir dreyerley bemerken. 1) Wir geben zu, daß es viele Dinge in der Welt gibt, die ausser einander würklich sind, deren Verschiedenheit wir aber nicht erfahren können. Ihre Unterscheidungsstücke können so klein seyn, daß unsere groben Sinne sie nicht empfinden können. Oder die Sachen selbst können so weit von uns entfernt seyn, daß wir ihren Unterschied mit unsern Sinnen nicht erreichen können; oder ihre Unterscheidungsstücke können Bestimmungen seyn, die man bloß durch den Verstand erkennen kan. Kurz, wir geben zu, daß wir nicht allemal den innerlichen Unterschied ausser einander befindlicher Dinge sehen, fühlen oder erfahren können. Wer kan aber so einfältig denken, und dasjenige leugnen, was wir nicht erfahren können? Sind etwa unsere Sinne allwissend? Ueberdies verlangen wir ja nicht zu behaupten, daß alle ausser einander befindlichen Dinge, recht merklich und in einem hohen Grade, von einander innerlich verschieden sind. Unsere Sätze bleiben doch wahr, und wenn es auch gleich ausser einander befindliche Dinge geben solte, die bey nahe einander ganz ähnlich und gleich sind. Gesetzt also, man könnte den innerlichen Unterschied zweyer Eyer nicht sehen, folgt wohl daraus, daß sie nicht innerlich von einander unterschieden sind? 2) Manche Gegner sind so hartnäckigt, daß sie keine Unähnlichkeit

und

und Ungleichheit sehen wollen, wo sie doch wohl gesehen werden könnten, als wenn z. E. manche schlechterdings nicht sehen wollen, wie unähnlich zwey Ducaten von einem Schlage sind. Solche Gegner können freylich nicht widerlegt werden. Man sage was man will, so behaupten sie, daß sie nichts sehen. Verdienen solche Gegner wohl, daß man mit ihnen streite? 3) Manchmal stellen wir uns die Aehnlichkeit und Gleichheit zweyer Dinge so vor, daß wir von ihrer Unähnlichkeit und Ungleichheit abstrahiren, weil es in gewissen Fällen ganz unnöthig ist, an ihre Unähnlichkeit und Ungleichheit zu denken. Z. E. im Handel und Wandel sieht man bloß, auf das Gepräge und das Gewicht des Geldes. Wenn also iemand Ducaten zehlt, so würde es lächerlich seyn, wenn er auf die Erhöhungen und Vertiefungen in ihrer Oberfläche, und auf andere solche Kleinigkeiten sehen wolte. Und daher komts, daß man zwey Ducaten von gleichem Schlage, bloß nach ihrer Aehnlichkeit und Gleichheit in Absicht auf den Werth, betrachtet. Folgt aber wohl daraus, daß der eine gar nicht schwerer sey, als der andere? daß der eine nicht etwa eine Erhöhung habe, wo in dem andern eine Vertiefung ist? Kurz, man wird sich sehr leicht überzeugen können, daß man aus der Erfahrung kein einziges Beyspiel anführen könne, welches diesen Sätzen zuwider seyn solte.

§. 213.

Aus allen denjenigen Untersuchungen, die wir bisher in diesem Abschnitte angestelt haben, wollen wir noch zwey Folgen herleiten. 1) Alle ausser einander befindliche einzelne Dinge sind eines Theils einander ähnlich §. 201. und unähnlich §. 210. gleich §. 201. und ungleich §. 211. und sie sind eines Theils mit einander einerley §. 201. und eines Theils von einander verschieden §. 208. Es gibt demnach eine allgemeine Uebereinstimmung und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit aller ausser einander befindlichen einzelnen Dinge. 2) Kein Ding kan zweymal würklich seyn, oder kein Ding kan

mehr als einmal würklich seyn. Denn wenn ein und eben dasselbe Ding mehrmal würklich wäre, so wären mehrere Dinge innerlich gänzlich einerley, und wären doch ausser einander vorhanden, und das ist demjenigen zuwider, was bisher erwiesen worden. So ist es demnach unmöglich, daß ein Ding zweymal an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten würklich sey, ohne daß es in diesen verschiedenen Umständen in der That ein doppeltes Ding seyn solte. Es kan daher keine Begebenheit in der Welt sich mehr als einmal, auf vollkommen einerley und eben dieselbe Art, ereignen, kein Fall kan sich mehr als einmal, ohne alle innerliche Verschiedenheit, zutragen. Dieses ist, bey der Ausübung der menschlichen Klugheit, und bey der Erwartung ähnlicher Fälle, eine sehr wichtige Anmerkung. Mancher läst eine Gelegenheit sich glücklich zu machen vorbey streichen, und hoft, daß diese Gelegenheit eben so noch einmal wiederkommen solle, allein er erwartet diese Zurückkunft vergeblich. Bey der Entscheidung der Gewissensfälle, muß man ebenfals diese Sache wohl in Erwegung ziehen. Gleichwie nichts neues unter der Sonne geschieht, indem ein ieder Zufall schon seines gleichen in der Welt gehabt; also geschieht auch nichts altes wieder von neuen, daß nicht dabey etwas ganz neues sich ereignen solte. Wenn zwey Leute einerley thun, so ist es doch nicht einerley. Alle diese Redensarten sind Ausdrucke, die zu Sprüchwörtern geworden, und sie beweisen demnach, daß dasjenige, was wir behauptet haben, der gewöhnlichen Art zu denken vollkommen gemäß sey.

§. 214.

Alle Uebereinstimmung und Verschiedenheit, alle Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, alle Gleichheit und Ungleichheit ausser einander befindlicher Dinge sind Beziehungen derselben auf einander. Oder in so ferne ausser einander befindliche Dinge einander ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich, mit einander einerley oder von einander verschieden sind, in so ferne beziehen sie sich auf einander §. 70.

Nun

Nun sind, alle Beziehungen ausser einander befindlicher Dinge auf einander, Verhältnisse §. 49. Folglich sind alle Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten, Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, Gleichheiten und Ungleichheiten ausser einander befindlicher Dinge Verhältnisse derselben, und in so ferne solche Dinge mit einander übereinstimmen oder von einander verschieden sind, in so ferne stehen sie gegen einander in gewissen Verhältnissen. Dinge, die mit einander in Verhältnissen stehen, sind eben deswegen mit einander verbunden §. 49. Folglich sind alle ausser einander befindliche Dinge mit einander verbunden, in so ferne sie einander ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich, mit einander einerley und von einander verschieden sind. Nun sind alle ausser einander befindlichen Dinge einander ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich, mit einander einerley und von einander verschieden §. 213. Folglich sind alle ausser einander befindlichen Dinge mit einander verknüpft. Und es ist schlechterdings unmöglich, auch nur zwey ausser einander befindlichen Dinge zu gedenken, die gar nicht mit einander verbunden seyn solten, oder die mit einander in gar keinem Zusammenhange stehen solten. Diese Wahrheit wird einer von denenjenigen Gründen seyn, aus welchen wir, in der Cosmologie, den allgemeinen Zusammenhang der Dinge in dieser Welt erweisen werden. Ja man kan so gar behaupten, daß alle mögliche Dinge mit einander verbunden sind. Denn alle mögliche Dinge sind einander ähnlich und gleich §. 201. Alle ähnliche und gleiche Dinge beziehen sich auf einander §. 70. und sind eben dadurch mit einander verbunden §. 49. Und es sind demnach alle mögliche Dinge mit einander verbunden. Hieraus folgt zu gleicher Zeit, daß es eine allgemeine äusserliche Uebereinstimmung aller ausser einander befindlichen Dinge gebe. Denn es gibt gewisse allgemeine Verhältnisse, eine Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, Uebereinstimmung und Verschiedenheit, die allen ausser einander befindlichen Dingen zukommen §. 213. und es haben

demnach,

demnach, alle ausser einander befindlichen Dinge, einige Verhältnisse mit einander gemein, das ist, sie stehen in einer allgemeinen äusserlichen Uebereinstimmung. Oder es ist unmöglich, daß auch nur zwey Dinge ausser einander seyn solten, die äusserlich ganz von einander verschieden wären §. 200.

* *

Der andere Abschnitt.

Von den Dingen die neben einander sind.

§. 215.

Aus dem Beyeinanderseyn derer ausser einander befindlichen Dinge entstehen gewisse Verhältnisse, die uns auf verschiedene nützliche Begriffe und Wahrheiten leiten, von denen in diesem Abschnitte gehandelt werden soll. In einem iedweden ausgedehnten Dinge ist ein Raum §. 185. Folglich eine Reihe ausser und neben einander befindlichen Theile §. 184. Je mehrere und grössere Theile ausser und neben einander in einem ausgedehnten Dinge angetroffen werden, desto grösser ist der Raum, den es einnimt, und desto grösser ist die Ausdehnung desselben. Je wenigere und kleinere ausser und neben einander befindliche Theile es aber hat, desto kleiner ist der Raum den es einnimt, und desto kleiner die Ausdehnung desselben. Folglich kan, die Ausdehnung eines Dinges, grösser oder kleiner seyn. Und man nennt daher die ausgedehnten Dinge, die eine grössere Ausdehnung haben, weite oder weitläuftige Dinge, als z. E. eine weite Stube, ein weitläuftiges Gebäude, weitläuftige Staaten u. s. w. Diejenigen Dinge aber, die eine kleinere Ausdehnung haben, nennt man enge Dinge, z. E. ein enges Zimmer, ein enger Weg, ein enges Kleid u. s. w. Folglich hat ein iedwedes Ding, welches eine Ausdehnung hat, einen Grad der Ausdehnung, eine Grösse dieser seiner Beschaffenheit, vermöge

möge welcher es einen Raum einnimt. Und hier haben wir Gelegenheit zu erklären, was man durch die Figur einer ausgedehnten Sache verstehe. So viel ist gewiß, daß keine Figur möglich ist, wo keine Ausdehnung angetroffen wird, und es ist also die Figur nichts anders, als eine Bestimmung der Ausdehnung. Man kan aber die Figur, auf eine dreyfache Weise, erklären. Einmal kan man darunter, die Einschränkung oder die Grenzen der Ausdehnung, verstehen. Dieser Begrif läst sich auf alle Figuren anwenden, die wir durch die Erfahrung ganz erkennen können. Z. E. die Figur von Europa, die Figur eines Circuls u. s. w. Allein wir werden in der Cosmologie sehen, daß man ein ausgedehntes Ding denken könne, welches keine Grenzen der Ausdehnung hat, und wer diesen Begrif von der Figur annimt, der muß sagen, daß ein ins Unendliche ausgedehntes Ding keine Figur habe. Zum andern kan man, durch die Figur, die Beschaffenheit der Grenzen der Ausdehnung verstehen. Z. E. man nennt, die Rundung, die Figur eines runden Tisches, und sie ist nichts anders als die Beschaffenheit der Grenzen der Ausdehnung. So sagt man ebenfals, daß ein Ding eine viereckigte, ovale, dreyeckigte Figur habe. Nach dieser Erklärung haben, die ins Unendliche ausgedehnten Dinge, auch keine Figur. Zum dritten kan man, durch die Figur, einen iedweden Grad der Ausdehnung verstehen. Und alsdenn haben alle ausgedehnten und zusammengesetzten Dinge eine Figur, weil sie insgesamt die Ausdehnung in einem gewissen Grade besitzen. Doch mit diesem Unterschiede, daß ein ausgedehntes Ding entweder den allergrösten Grad der Ausdehnung besitzt, oder nicht den grösten §. 24. n. 3. Ist das erste, so hat es keine Grenzen der Ausdehnung §. 190. sondern es ist ins Unendliche ausgedehnt, und seine Figur ist weder rund noch viereckigt, noch hat sie irgends eine dererjenigen Beschaffenheiten, die nur den Schranken der Ausdehnung zukommen. Ob eine solche mathematisch unendliche Figur möglich oder würklich sey, das können wir

hier

hier nicht ausmachen. Ist nun das letzte, so hat ein ausgedehntes Ding einen Grad der Ausdehnung, der nicht der gröste ist, folglich hat es eine Grenze der Ausdehnung §. 190. Seine Figur ist endlich und eingeschrenkt §. 191. und sie kan entweder rund, oder viereckigt u. s. w. seyn. Man mag eine von diesen Erklärungen erwälen, welche man will, es ist nichts daran gelegen, wenn man nur bey den Fragen: ob diese oder jenen Dinge eine Figur haben? den Wortstreit und das Mißverständniß verhütet.

§. 216.

Wenn viele Dinge beysammen neben einander sind und auf einander folgen, so bekomt ein iedwedes derselben eben dadurch eine gewisse Beziehung auf die übrigen, eine Beziehung, die nothwendig aus dem Nebeneinanderseyn und aus der Folge entsteht, und vermöge deren ein iedwedes entweder das erste, oder das andere, oder das zehnte u. s. w. in der ganzen Reihe ist. Diese Beziehung eines Dinges auf das andere, welche entweder daher rührt, daß sie neben einander sind, oder daher, daß sie auf einander folgen, wollen wir die Stellung oder die Stelle eines Dinges nennen. Man sagt daher, man stelle eins neben dem andern, oder man stelle es nach dem andern, ein Mensch stelle sich nach dem andern. Carl der Vierte nimt eine gewisse Stelle in der Reihe der römischen Kayser ein, und was dergleichen Beyspiele mehr sind. Nun setze man eine Reihe ausser und neben einander befindlicher Dinge, so bekomt ein iedwedes derselben, vermöge dessen was ietzo erwiesen worden, eine gewisse Stelle, und die besteht in einem Verhältnisse, weil alle Beziehungen ausser einander befindlicher Dinge auf einander Verhältnisse sind §. 49. Vermöge dieser Stellung ist eins dem andern zur Rechten, das andere zur Linken u. s. w. und eine solche Stellung nennen wir den Ort. Der Ort eines Dinges besteht demnach in demjenigen Verhältnisse desselben gegen andere Dinge, die ausser und neben ihm sich befinden, welches nothwendig aus dem Nebeneinanderseyn folgt. Ausser und neben einander befindliche Dinge

können

können einander ähnlich und gleich seyn, und sie können in vielen andern Verhältnissen gegen einander stehen. Allein da sie auch einander ähnlich und gleich seyn würden, wenn sie auch nicht neben einander da wären; so sind das keine Verhältnisse, welche ihren hinreichenden Grund in dem Nebeneinanderseyn haben. Man muß also, zu dem Orte eines Dinges, nicht alle Verhältnisse rechnen, in denen es gegen andere Dinge steht, die ausser und neben ihm befindlich sind; sondern nur diejenigen Verhältnisse, die durch das Nebeneinanderseyn ausser einander befindlicher Dinge zureichend bestimt werden. Der Ort eines Dinges besteht daher, in der bestimten Art und Weise, wie es neben und ausser andern Dingen würklich ist. In einem Dinge allein kan man keinen Ort gedenken, und wenn ein Ding einen Ort einnehmen soll, wenn es den Ort zur Rechten oder zur Linken, oder den ersten oder den zehnten Ort einnehmen soll, so ist klar, daß ausser und neben ihm andere Dinge vorhanden seyn müssen. Gemeiniglich stelt man sich den Ort als was ausgedehntes, und als ein leeres Behältniß vor, welches eingeschrenkt ist, und in welchem die Dinge angetroffen werden. Wenn man daher sagt, ein Ding sey in einem Orte, so denkt man mehrentheils, daß ein solches Ding eingeschrenkt und ausgedehnt sey. Und daher hält man es für was ungereimtes zu sagen, daß GOtt in einem Orte sey. Allein dieses komt bloß daher, daß man von keinem andern Orte aus der Erfahrung und aus dem gemeinen Leben einen Begrif hat, als von den Oertern der Körper. Da aber ein Körper einen ganzen Raum einnimt §. 185. und der Raum von dem Orte noch unterschieden ist; so ist offenbar, daß dieser Begrif nicht recht genau ist. Der Raum begreift alle Oerter der neben einander und ausser einander befindlichen Dinge in sich, in deren Ordnung er besteht, und wo ein Raum ist, da muß ein iedes derer Dinge, die in dem Raume sich befinden, einen Ort haben §. 184. Allein demohnerachtet ist der Raum von dem Orte verschieden, und es muß demnach ein Ort eines Dinges

gedacht

gedacht werden können, welches demohnerachtet keine Ausdehnung hat. Und da es ungereimt seyn würde, den Ort für eine Substanz zu halten, so ist der Ort nichts anders, als eine Bestimmung eines Dinges, von dem man sagt, daß es in dem Orte sey. Und es besteht demnach der Ort eines Dinges in seiner Stellung gegen diejenigen Dinge, die ausser und neben ihm vorhanden sind.

§. 217.

Was der Ort in der Reihe der ausser und neben einander befindlichen Dinge ist, das ist das Alter in der Reihe der auf einander folgenden Dinge. Nemlich wenn Dinge auf einander folgen, so bekomt ein iedwedes dadurch eine gewisse Stellung §. 216. Vermöge dieser Stellung ist es entweder das dritte, oder das zehnte u. s. w. in der ganzen Folge. Oder vermöge dieser Stellung folgt es entweder auf kein anderes Ding, ob gleich alle andere auf ihn folgen; oder es folgt auf alle andere, ob gleich auf ihn selbst nichts folgt; oder es folgt auf andere und geht vor andern vorher u. s. w. Diese Stellung nun, welche in der Reihe auf einander folgender und ausser einander befindlicher Dinge einem ieden derselben zukomt, ist das Alter. Dieses Wort hat zwar einen Nebenbegrif, welcher sich hieher nicht schickt, wenn man z. E. sagt, ein alter Mann; und man versteht auch manchmal darunter die Anzahl der Jahre, oder die Grösse der Zeit, die einem Dinge zukomt. Allein ich kan keinen bequemern Ausdruck finden, und es komt uns hier bloß auf den Begrif selbst an. Nemlich auf einander folgende Dinge können einander ähnlich und gleich seyn, und sie können noch in hundert andern Verhältnissen stehen. Allein diese Dinge können einander ähnlich, gleich u. s. w. bleiben, und wenn sie auch nicht auf einander folgten. Diese Verhältnisse auf einander folgender Dinge demnach, machen das Alter nicht aus. Sondern das Alter besteht in demjenigen Verhältnisse, welches durch die Folge der Dinge auf einander zureichend bestimt wird; oder in der Folge der Dinge auf einander hinreichend gegründet ist;

oder

oder es besteht in der bestimten Art und Weise, wie ein Ding vor andern vorhergeht, oder auf andere folgt, oder beydes zugleich. Man muß daher das Alter, von der Zeit, unterscheiden. Die Zeit ist die Ordnung der auf einander folgenden Dinge, und wo also eine Zeit ist, da hat ein iedweedes der auf einander folgenden Dinge sein Alter. Und wenn Dinge in Absicht auf einander ein Alter haben, so folgen sie auf einander, und es muß also unter ihnen eine Zeit seyn. Demohnerachtet ist die Zeit von dem Alter unterschieden, sie ist wie ein Ganzes zu betrachten, dessen Theile die Alter aller auf einander folgender Dinge sind, in deren Ordnung die Zeit besteht.

§. 218.

Aus den Begriffen, von dem Orte und von dem Alter der ausser einander befindlichen Dinge, fliessen drey Wahrheiten. 1) Es ist schlechterdings unmöglich, daß mehrere ausser einander befindliche Dinge an einem und eben demselben Orte zugleich seyn solten; oder, alle ausser und neben einander befindlichen Dinge, sind in verschiedenen Oertern; oder der Ort eines iedweden Dinges ist von den Oertern aller andern Dinge, die ausser und neben ihm würklich sind, verschieden. Freylich wenn man einen ganzen Raum einen Ort nennen will, z. E. eine Stube, eine ganze Stadt; so geben wir zu, daß viele Dinge in einem Raume seyn können. Und wenn man den Ort sich als ein Behältniß vorstellen will, und wenn man z. E. den Stul, auf welchem ein Mensch in einem Zimmer sitzt, seinen Ort nennen will; so kan iemand diesen seinen Ort verlassen, und ein anderer nach ihm denselben einnehmen. Ja wir geben zu, daß mehrere ausser und neben einander befindlichen Dinge an Oertern seyn können, die in einer grossen Uebereinstimmung mit einander stehen. Wir behaupten nur, daß es schlechterdings unmöglich sey, daß die Oerter mehrerer ausser einander befindlicher Dinge, gänzlich einerley oder gar nicht von einander unterschieden seyn solten. Dieser Satz bedarf kaum eines Beweises, indem

es Sonnenklar ist, daß ausser einander befindliche Dinge sich so gegen einander verhalten, daß eins zur Rechten, das andere zur Linken gestelt ist, und also haben sie verschiedene Orte. Solten sie nun in einem Orte seyn, so müste eins in das andere hineingehen, und sie würden also nicht ausser einander seyn. Man kan es auch, aus dem deutlichen Begriffe von dem Orte, beweisen. Denn wenn z. E. drey Dinge neben und ausser einander würklich sind, so hat der Ort des ersten seinen Grund in dem andern und dritten, des andern in dem ersten und dritten, und des dritten in dem ersten und andern §. 216. Folglich haben alle Oerter ausser und neben einander würklicher Dinge verschiedene Gründe, und folglich sind sie selbst von einander verschieden §. 205. 2) Es ist schlechterdings unmöglich, daß mehrere Dinge, die auf einander folgen, ein und eben dasselbe Alter haben solten; oder alle auf einander folgende Dinge haben ein verschiedenes Alter; oder die Alter aller auf einander folgender Dinge sind von einander unterschieden. Wir geben zu, daß die Alter verschiedener Dinge eine grosse Uebereinstimmung haben können, wir behaupten keine gänzliche Verschiedenheit derselben, sondern wir behaupten nur, daß sie allemal eines Theils von einander verschieden seyn müssen. Wolte man durch das Alter eine ganze grosse Zeit, ein ganzes Jahr, ein ganzes Jahrhundert verstehen; so können freylich, viele auf einander folgende Dinge, in einem und eben demselben Jahre und Jahrhunderte würklich seyn. Allein wenn wir durch das Alter dasjenige verstehen, was wir in dem vorhergehenden Absatze darunter verstanden haben; so ist es schlechterdings unmöglich, daß auch nur zwey auf einander folgende Dinge ein Alter haben solten, welches gänzlich einerley wäre. Denn wenn das andere auf das erste folgt, so besteht das Alter des ersten darin, daß es vor dem andern vorhergeht, und das andere auf ihn folgt. Kan eben dieses von dem andern gesagt werden? Ist es nicht die höchste Ungereimtheit, zu sagen, daß ein Ding vor sich selbst vorhergehen

und

und auf sich selbst folgen könnte? Das Alter des andern besteht darin, daß es auf das erste folgt, und das erste vor ihm hergeht. Kan das von dem ersten, mit dem geringsten Scheine der gesunden Vernunft, gesagt werden? Kan die Stunde von zwey bis drey, mit der Stunde von eins bis zwey, in einen und eben denselben Zeitpunct fallen? Es ist demnach eine Ungereimtheit, zu sagen, daß Dinge, die auf einander folgen, ein und eben dasselbe Alter haben könnten. 3) Es ist schlechterdings unmöglich, daß mehrere ausser einander befindliche Dinge gänzlich einerley und eben dieselben Verhältnisse haben solten. Denn widrigenfals müsten sie auch, völlig einerley und eben dieselben Oerter und Alter, haben. Da nun dieses schlechterdings unmöglich ist, so sind alle ausser einander befindlichen Dinge, auch ihren Verhältnissen nach, einigermassen von einander unterschieden. Die allgemeine Uebereinstimmung und Verschiedenheit aller ausser einander befindlicher Dinge, die wir §. 213. erwiesen haben, erstreckt sich also nicht bloß über ihre innerlichen Bestimmungen, sondern auch über ihre Verhältnisse §. 214.

§. 219.

Man theilt alle Dinge, in so ferne sie einen Ort und ein Alter haben, in Dinge ein die dichte bey einander sind, und die von einander entfernt sind. Jene kan man auf eine zweyfache Weise erklären: einmal durch solche Dinge, die dergestalt beysammen sind, daß sie einander berühren, oder daß sie unmittelbar in einander würken. So sind zwey Menschen dichte bey einander, wenn sie einander berühren, zwey Länder liegen dichte an einander, wenn sie in ihren äussersten Grenzen einander berühren. Zum andern kan man diese Dinge auch durch solche Dinge erklären, die dergestalt gegen einander gestelt sind, daß nichts zwischen sie gestelt werden kan. Die vorhergehenden Beyspiele erläutern auch diese Erklärung. Ein Ding, dessen Theile dichte beysammen sind, wird ein stetiges Ding genennt, es sey nun daß seine Theile neben einander und zugleich

würklich sind, oder daß sie auf einander folgen. So scheint uns eine Spiegelfläche ein stetiges Ding zu seyn, weil wir mit blossen Augen nicht gewahr werden können, daß in derselben viele Zwischenräumlein sich befinden, in welche was anders als Glastheilchen gestelt werden könnte. Ein ganzer Tag ist ein stetiges Ding, weil alle Theile desselben, alle Stunden und Augenblicke, dichte, unmittelbar und in einer ununterbrochenen Reihe auf einander folgen. So folgen auch die Könige dichte auf einander, wenn in ihrer Folge kein Zwischenreich ist. Alle Dinge nun, welche nicht dichte bey einander sind, die sind von einander entfernt. Von einander entfernte Dinge sind also entweder diejenigen, die nicht unmittelbar in einander würken, oder die dergestalt beysammen sind, daß etwas zwischen sie gestelt werden kan. Die Entfernung zweyer Dinge ist die kürzeste Linie, die zwischen ihnen seyn kan. Nemlich zwischen zwey von einander entfernten Dingen können viele Linien gedacht werden, eine darunter aber kan nur die allerkürzeste seyn. Man nimt demnach die letzte zu der Bestimmung der Entfernung an, weil man sonst dieselbe unmöglich bestimmen könnte. So macht mans im gemeinen Leben. Wenn man sagen soll, wie weit Berlin von Halle entfernt ist, so nimt man den kürzesten und geradesten Weg von einer dieser Städte zur andern, und mißt dadurch die Entfernung. Man kan von Halle über Amsterdam nach Berlin kommen, und man kan noch tausend andere Wege reisen. Allein der kürzeste darunter ist nur ein einziger, und durch den wird die Entfernung dieser Städte bestimt. Je grösser nun die Entfernung zweyer von einander entfernter Dinge ist, desto entferntere Dinge sind sie, ie kleiner sie aber ist, desto näher sind sie einander. Durch die Lage versteht man den Ort eines Dinges in Absicht auf diejenigen, die von ihm entfernt sind. So schreibt man den Städten, Dörfern und Ländern auf dem Erdboden, eine Lage zu, und sie sind auch von einander entfernt. Ein unterbrochenes Ding, oder ein Ding welches nicht stetig

ist,

ist, ist ein Ding, dessen Theile von einander abstehen oder entfernt sind, seine Theile mögen nun neben einander zugleich da seyn, oder auf einander folgen. Alle Körper in der Welt sind, wie Schwämme, unterbrochene Dinge, indem ihre Materie nicht in einem fortgeht, sondern durch Zwischenräume unterbrochen wird. Die Folge der römischen Kayser ist eine unterbrochene Folge, indem, zwischen dem Tode des vorhergehenden und dem Antritte der Regierung des nachfolgenden, allemal ein Zwischenreich ist.

§. 220.

Die Begriffe, die wir in dem vorhergehenden Absatze abgehandelt haben, leiten uns auf eine wichtige Frage: ob nemlich von einander entfernte Substanzen in einander würken können; oder ob es möglich sey, daß Substanzen in einander würken, ob sie gleich nicht dichte bey einander sind? Manche Weltweise sagen mit grosser Unbedachtsamkeit, es sey schlechterdings unmöglich, daß ein Ding in ein anderes würken könne, wenn es von ihm entfernt ist: denn die tägliche Erfahrung lehrt uns das Gegentheil. Wenn ich mit iemanden rede, so würke ich in denselben vermittelst der Luft, und ich kan weit von ihm entfernt seyn. Die Sonne würkt in den Erdboden, und ist demohnerachtet von ihm entfernt. Es ist demnach möglich, daß entfernte Dinge in einander, auf eine mittelbare Art, würken können. Allein wenn man die Frage so einrichtet: ob von einander entfernte Dinge unmittelbar in einander würken können? so muß man mit Unterschiede antworten. Versteht man, durch entfernte Dinge, solche Dinge, die einander nicht berühren §. 219. so sind es Dinge, die nicht unmittelbar in einander würken §. 177. Es wäre also einerley, ob man sagt: ein Ding könne unmittelbar in ein anderes würken, welches von ihm entfernt ist; oder ob man sagt: ein Ding würke unmittelbar in ein anderes, in welches es nicht unmittelbar würkt. Ist das letzte nicht offenbar ungereimt? Nach dieser Erklärung ist also, eine unmittelbare Einwürkung eines Dinges in ein anderes von

ihm entferntes Ding, ein ungereimtes Hirngespinste. Allein wenn man durch Dinge, die von einander entfernt sind, solche Dinge versteht, zwischen welche etwas anders gestelt werden kan, ob gleich ofte zwischen sie würklich nichts gestelt ist: so ist es nicht klar genug, ob es möglich oder unmöglich sey, daß ein Ding in ein anderes unmittelbar würke, welches von ihm entfernt ist. Mir ist die Sache nicht deutlich genung, daß ich mich unterstehen solte, hier ein entscheidendes Urtheil zu fällen, und ich will also hier mein Urtheil zurück halten.

§. 221.

Das Wichtigste, was wir in diesem Abschnitte zu thun haben, besteht darin, daß wir uns bemühen, einen richtigen Begrif von einem Körper festzusetzen. Carteſius hat hier einen grossen Irrthum in die Weltweisheit eingeführt, indem er die Ausdehnung für das Wesen der Körper hielt, und ein ausgedehntes Ding mit einem Körper für völlig einerley ansahe. Er wurde zu diesem Irrthume verleitet, weil er die mathematischen Körper für solche Körper hielt, dergleichen in der Welt würklich vorhanden sind. Um nun diesem Irrthume aufs möglichste vorzubeugen, wollen wir zwar nicht ausführlich, denn das muß in der Mathematik geschehen, aber doch nothdürftiger Weise zeigen, wie die ausgedehnten Dinge in der Mathematik beschaffen sind, und was sie eigentlich sind. Und da müssen wir erst erklären, was wir durch die Länge, Breite, Höhe und Dicke eines ausgedehnten Dinges verstehen. Nemlich ein ausgedehntes Ding ist lang, in so ferne es nur auf eine einzige Art ausgedehnt ist, und die Länge ist eine einzige Ausdehnung, oder eine Ausdehnung in so ferne sie allein gedacht werden kan, und in so ferne sie keine vielfache Ausdehnung ist. Ein ausgedehntes Ding ist breit, in so ferne es ausser der Länge noch eine Ausdehnung hat, und die Breite ist diejenige Ausdehnung, welche zu der Länge hinzukomt, und wodurch das ausgedehnte Ding hernach eine doppelte Ausdehnung bekomt. Ein ausgedehntes Ding ist

hoch,

hoch, oder tief, oder dicke, in so ferne es ausser der Länge und Breite noch eine Ausdehnung hat, und die Höhe, oder Tiefe, oder Dicke besteht in derjenigen Ausdehnung, welche zu der Länge und Breite hinzukomt, und wodurch das Ding hernach eine dreyfache Ausdehnung bekomt. Durch die Dicke kan man auch die Länge, Breite und Höhe zusammengenommen verstehen, wie ich gleich zeigen werde: und ausser diesen drey Ausdehnungen ist keine vierte Art der Ausdehnung zu erdenken; sondern alle Ausdehnung ist entweder in die Länge oder in die Breite oder in die Höhe und Tiefe. Man kan hier zur Erläuterung ein Stück Tuch annehmen, und dessen Länge, Breite und Dicke betrachten, so wird man sich, von der Richtigkeit dieser Erklärungen, völlig überzeugen können.

§. 222.

Ein ausgedehntes Ding wird eine Linie genennt, in so ferne man sich es bloß als lang vorstelt; eine Fläche, in so ferne man sich es bloß als lang und breit vorstelt; und Dicke, in so ferne man sich es als lang, breit und hoch zugleich vorstelt. Eine Linie, in so ferne sie eine Linie genennt wird, hat keine Breite und Höhe, sondern sie ist nur auf eine einzige Art ausgedehnt, und kan also auch nur, in Absicht auf ihre Ausdehnung, auf eine einzige Art ausgemessen werden. Z. E. die Länge eines Stücks Tuch stelt man sich als eine Linie vor, welche durch das ganze Tuch gezogen wird, und da dieselbe durch die Breite und Dicke des Tuchs weder grösser noch kleiner wird, so hat man bey derselben nicht nöthig, weder auf die Breite noch auf die Dicke des Tuchs zu sehen. Eine Fläche, in so ferne sie eine Fläche ist, hat keine Dicke, sondern sie ist nur auf eine zweyfache Weise ausgedehnt, in die Länge und Breite, und wenn man ihre Ausdehnung messen will, so muß man sie auf eine zweyfache Art messen. Z. E. wenn man nur die Länge und Breite des Tuchs, oder die Fläche desselben in Betrachtung zu ziehen nöthig hat, als wenn man sich ein Kleid will machen lassen, und man will wissen, wie viel

Ellen dazu nöthig sind; so sieht man gar nicht darauf, wie dicke es sey. Ein ausgedehntes Ding endlich, welches dicke ist, ist auf eine dreyfache Art ausgedehnt, in die Länge, Breite und Höhe, und wenn man seine Ausdehnung messen will, so muß man auf eine dreyfache Art die Ausmessung anstellen. Nun besteht die ganze Absicht der Geometrie darin: die Ausdehnung auszumessen, und der Mathematiker beschäftiget sich also bloß damit, die Länge, Breite und Dicke zu messen. Bey dieser Ausmessung ist es ganz überflüßig, an die übrigen Beschaffenheiten der zusammengesetzten Dinge zu denken. Wenn man die Höhe eines Dinges nach der Geometrie messen soll, so geschieht dieses auf einerley Weise, das hohe Ding mag aus Gold, aus Silber, aus Holz, oder aus einer Materie bestehen, aus welcher es will. Folglich hat ein Mathematiker nur nöthig, die Länge, Breite und Dicke zu denken, und er abstrahirt von allen übrigen Beschaffenheiten der körperlichen Dinge. Er stelt sich demnach eine Linie nur als etwas Langes und weiter nichts vor; eine Fläche, als etwas Langes und Breites und weiter nichts; das Dicke als etwas Langes, Breites, Hohes und weiter als nichts. Das erste ist die mathematische Linie, das andere die mathematische Fläche, und das dritte der mathematische Körper. Es ist demnach klar, daß diese Dinge nichts anders sind als abstracte Begriffe, in denen man sich die verschiedenen Arten der Ausdehnung der Körper, welche in der Welt würklich sind, dergestalt allein vorstelt, daß man sie in Gedanken von allen übrigen Beschaffenheiten der körperlichen Dinge absondert. Es ist also ungereimt zu sagen, daß solche ausgedehnte Dinge in der Welt, ausser unserm Verstande, würklich angetroffen werden, welche nichts anders als mathematische Linien, Flächen und Körper sind. Und also können auch die zusammengesetzten Dinge, die würklich seyn sollen, keine mathematische Linien, Flächen und Körper seyn. Und da nun dieselben in nichts anders, als in einer einzigen Eigenschaft der Körper in der Welt,

nemlich

nemlich in der Ausdehnung bestehen, welche man in Gedanken sich allein vorstelt; so läst sich alles, was der Mathematiker von den mathematischen Flächen, Linien und Körpern, was ihre Ausmessung betrift, erweiset, auf alle Körper in der Welt anwenden, ob gleich keine mathematische Linien, Flächen und Körper würklich ausser unserm Verstande vorhanden sind.

§. 223.

Ein Körper muß ausser der Ausdehnung noch Kräfte haben, und die bestehen in der Trägheit, und in der Bewegungskraft, welche wir erst erklären müssen, ehe wir den Begrif von dem Körper festsetzen können. Nemlich durch die **Bewegung** verstehen wir eine iedwede Veränderung des Orts, sie mag nun eine Handlung oder ein Leiden der bewegten Sache seyn. In dem ersten Falle bewegt sich das Ding, und in dem andern wird es bewegt. In beyden Fällen geht in ihm eine äusserliche Veränderung, oder eine Veränderung eines Verhältnisses vor §. 122. weil der Ort ein Verhältniß ist §. 216. Was also beweglich ist, das ist äusserlich veränderlich §. 123. Einige Weltweise setzen ohne Noth hinzu, daß die Bewegung eine ununterbrochene Veränderung des Orts seyn müsse: denn wenn die Veränderung des Orts unterbrochen ist, so bewegt sich das Ding, und denn ruhet es, alsdenn bewegt es sich wieder u. s. w. und also geht mehr als Eine Bewegung vor. Gemeiniglich versteht man, durch die Bewegung eines Dinges, eine recht merkliche Veränderung des Orts, wenn der ganze Ort, oder das meiste, oder recht merklich viel in demselben geändert wird. Allein da der Ort eines Dinges, in den Verhältnissen desselben gegen alle Dinge die ausser und neben ihm würklich sind, besteht, so geschieht schon eine Bewegung, wenn auch nur sein Verhältniß gegen Eins dieser Dinge geändert wird, und solten auch gleich seine Verhältnisse gegen alle übrige Dinge unverändert bleiben. Dieser Begrif von der Bewegung ist so handgreiflich richtig, daß es sich der Mühe nicht verlohnt, ein Beyspiel

anzuführen. Ein Ding ruhet, in so ferne es sich nicht bewegt, oder in so ferne es nicht bewegt wird, und die Ruhe ist die Abwesenheit der Bewegung. In so ferne ein Ding seinen Ort ändert, in so ferne bewegt es sich; in so ferne aber sein Ort einerley bleibt, in so ferne ruhet es. Folglich kan in einem Dinge Ruhe und Bewegung zu gleicher Zeit, aber in verschiedener Absicht, seyn. Wenn ich, in einer Gesellschaft, von einem Stuhle auf einen andern mich setze, so verändere ich meinen Ort, und bewege mich. Bleibe ich aber auf eben dem Stuhle sitzen, so ruhe ich. Eben dergleichen kan man auch, bey dem Alter eines Dinges, annehmen. Die Veränderung des Alters kan man das Altern nennen, und also kan man auch die Abwesenheit einer solchen Veränderung gedenken, die wir mit keinem besondern Worte ausdrucken können. Sie stelt uns aber eine göttliche Eigenschaft vor, indem GOtt ganz allein dasjenige Ding ist, welches nicht altert, oder wie die heilige Schrift sagt, dessen Jahre nicht zunehmen.

§. 224.

Ein Ding ist beweglich, in so ferne es bewegt werden kan §. 223. Da nun der Ort ein Verhältniß ist §. 216. und alle Verhältnisse verändert werden können §. 129. so können alle Oerter aller Dinge, die sich in denselben befinden, verändert werden, das ist: ein iedes Ding, welches einen Ort hat, ist ein bewegliches Ding, oder die Bewegung ist in einem iedweden Dinge möglich, welches einen Ort hat, und in so ferne es einen Ort hat. Ein schlechterdings und ganz unbewegliches Ding, welches sich an einem Orte befindet, ist schlechterdings unmöglich. Nun ist die Bewegung eine Veränderung §. 223. und folglich kan sie keine Substanz seyn. Die Veränderung kan nur als würklich gedacht werden in einem Subjecte, welches verändert wird, folglich kan sie nichts anders als ein Accidenz seyn §. 154. Alle Bewegung ist demnach ein Accidenz. Kein Accidenz kan ausser den Substanzen würklich seyn §. 156. und wenn es würklich werden soll, so muß eine Kraft im

engern

engern Verstande da seyn, wodurch es gewürkt wird §. 158. Folglich kan keine Bewegung anders würklich werden als in Subsţanzen, und durch eine Kraft. Nun bekommen die Kräfte ihre verschiedenen Namen von denen verschiedenen Accidenzien, welche durch sie gewürkt werden. Folglich nennt man diejenige Kraft, wodurch die Bewegung gewürkt wird, die Bewegungskraft, oder eine bewegende Kraft. Es ist hier nicht der Ort, die Natur der Bewegungskräfte genauer zu untersuchen; sondern es ist genung, wenn wir uns nur hier einen allgemeinen Begrif davon machen. Eben so kan man sagen, daß, wo die Ruhe ist, auch eine Kraft da seyn müsse, welche die Ruhe würkt. Denn die Ruhe verhindert allemal eine Bewegung, oder die Ruhe ist eine Hinderniß der Bewegung §. 223. 174. Wo ein Hinderniß ist, da muß eine verhindernde Kraft seyn §. 174. Wo also die Ruhe ist, da muß eine Kraft seyn, welche die Bewegung hindert, oder welche der Bewegung widersteht, und diese Kraft nennt man die Trägheit. Ein Ding besitzt demnach eine Trägheit, in so ferne es ruhet, oder in so ferne es eine Bewegung hindert, oder in so ferne es der Bewegung widersteht, es sey nun daß es eine Bewegung ganz hindert, oder nur eines Theils, oder nur einen Grad derselben, oder in so ferne es dieselbe nur schwerer und langsamer macht. Hier in der Ontologie ist es ebenfals unmöglich, die Natur derjenigen Kraft, welche man die Trägheit nennt, genauer zu untersuchen, das wollen wir bis in die Cosmologie versparen. Zu unserer ietzigen Absicht ist es hinreichend, daß wir uns einen allgemeinen Begrif von dieser Kraft gemacht haben.

§. 225.

Nun sind wir im Stande, einen rechten Begrif von der Materie und dem Körper festzusetzen. Nemlich durch die Materie versteht man ein zusammengesetztes Ding im engern Verstande §. 180. in so ferne es eine Trägheit besitzt. Da nun alle solche zusammengesetzten Dinge ausgedehnt sind §. 185. so ist auch eine iedwede Materie ausgedehnt.

dehnt. Ein Ding, welches eine Materie ist, wird auch ein materielles Ding genennt. Es ist gar nicht nöthig zu erweisen, daß ein materielles Ding ein ausgedehntes, und im eigentlichen Verstande zusammengesetztes Ding, seyn müsse. Hat wohl iemals iemand der Materie, die Ausdehnung und die eigentliche Zusammensetzung, abgesprochen? Jedermann weiß ja, daß diejenigen, welche die menschliche Seele für kein materielles Ding halten, derselben die Ausdehnung und Zusammensetzung zu gleicher Zeit absprechen. Allein es ist auch, nicht ein iedwedes ausgedehntes Ding, eine Materie. Die mathematischen Linien, Flächen und Körper werden zwar, als ausgedehnte Dinge, vorgestelt §. 222. Allein niemand schreibt ihnen die Materie zu, oder niemand hält sie für materielle Dinge. Folglich nennt man ein ausgedehntes Ding nur in so ferne eine Materie, in so ferne es eine Kraft hat, der Bewegung zu widerstehen. Im gemeinen Leben pflegt man zwar ofte, Materie und Körper, ganz mit einander zu verwechseln. Allein in der Weltweisheit unterscheidet man sie von einander, und man sagt, daß die Körper der Bewegung durch die Materie, woraus sie bestehen, widerstehen. Man setze eine Glasscheibe, und eine Holzscheibe. Wenn die Sonne beyde bescheint, woher komts, daß die Sonnenstralen durch die erste, nicht aber durch die andere, fallen? Warum hindert die andere diese Bewegung der Sonnenstralen? Jedermann sagt, es komme dieses daher, weil die Holzscheibe aus einer andern Materie besteht, als die Glasscheibe. Wenn man ein Stück Gold und Holz von einer gleichen Ausdehnung nimt, warum läst sich das erste schwerer bewegen, als das andere, oder warum widersteht es der Bewegung mehr als das andere? Weil es aus einer andern Materie besteht. Man kan demnach mit gutem Grunde annehmen, daß die Materie ein im engern Verstande zusammengesetztes und ausgedehntes Ding sey, welches eine Trägheit besitzt. Ob ein solches Ding in der Welt würklich sey, und wie die Trägheit der Materie sonst beschaffen sey,

das

das wird künftig gezeigt werden. Hier wollen wir noch anmerken, daß einige Weltweise eine Materie annehmen, welche weiter keine Kraft als die Trägheit besitzt, und das nennen sie die erste Materie; weil sie glauben, daß diese Materie zuerst dagewesen, und daß zu ihr noch etwas hinzukommen müsse, wenn daraus ein Körper werden solle. Für eine solche Materie hielten die Alten das Chaos, woraus nach ihrer Meinung die Welt entstanden seyn soll. Und wenn eine solche Materie würklich wäre, so wäre sie ein todter Klumpen, in welchem gar keine lebendige und thätige Kraft befindlich wäre. In der Cosmologie werden wir erweisen, daß keine Materie in der Welt eine solche bloß todte Materie sey.

§. 226.

Eine Materie, die eine Bewegungskraft besitzt, wird ein physischer Körper genannt, oder ein Körper, dergleichen in der Welt würklich vorhanden ist. Ein Ding, welches ein Körper ist, und in so ferne es ein Körper ist, wird auch ein körperliches Ding genennt. Wir wollen hier nicht annehmen, daß dergleichen Körper würklich vorhanden sind, oder daß diejenigen Dinge in der Welt, welche man Körper zu nennen pflegt, Materien sind, die eine Bewegungskraft haben, das kan hier nicht erwiesen werden. Sondern wir nehmen den Begrif von einem Körper willkührlich an, und lassen es hier in der Ontologie unausgemacht, ob es dergleichen Körper würklich gebe, und welche ausgedehnte Dinge solche Körper sind? Nach unserm Begriffe muß ein ieder Körper folgende Bestimmungen haben. 1) Er muß ein eigentlich zusammengesetztes Ding seyn §. 225. folglich muß er ein Inbegrif vieler Substanzen seyn §. 181. 2) Sein Wesen ist die Art und Weise, wie viele Substanzen, die ausser und neben einander würklich sind, einander dergestalt zugeordnet sind, daß sie ein Ganzes ausmachen §. 182. 3) Er muß ausgedehnt seyn §. 185. und also einen Raum erfüllen. 4) Er muß eine

Trägheit

Trägheit besitzen, oder der Bewegung widerstehen können §. 225. und 5) eine Bewegungskraft besitzen. Wir können hier nicht beweisen, daß die Bewegungskraft und Trägheit in der That nur eine und eben dieselbe Kraft sey, allein man hüte sich, daß man nicht unvermerkt diese beyden Kräfte für so unterschieden halte, als wenn sie zwey besondere Kräfte wären. Es fält demnach die seltsame Beschuldigung weg, als wenn wir aus einem Körper ein zweyköpfichtes Ungeheuer machten. In der Cosmologie wollen wir zeigen, daß die Trägheit und Bewegungskraft im Grunde ein und eben dieselbe Kraft sey. Und nun sieht man, wie sehr der mathematische Körper von dem physischen unterschieden sey. Der mathematische Körper ist kein zusammengesetztes Ding im eigentlichen Verstande, er hat das Wesen eines solchen Dinges nicht, und er hat weder eine Trägheit noch eine Bewegungskraft §. 222. Es würde demnach ein ungereimter Irrthum seyn, einen physischen und mathematischen Körper für einerley zu halten. Weil viele Weltweise unbedachtsamer Weise angenommen haben, daß die Materie zwar bewegt werden könne, sich aber selbst nicht bewegen könne; so haben viele, die materiellen Dinge in der Welt, für eine bloß todte und erste Materie gehalten. Man hat demnach nachgeforscht, worin die Bewegungskraft in der Welt bestehe. Einige haben GOtt dafür gehalten, andere haben eine besondere Substanz daraus gemacht, und dieselbe für einen Geist und Seele gehalten, welche, wenn sie mit der Materie verbunden werden, den Körper ausmachen. Allein in der Cosmologie wollen wir zeigen, daß die Körper in der Welt, und alle würklichen materiellen Dinge, in sich selbst die lebendige Bewegungskraft enthalten, wodurch sie sich bewegen. Hier ist es genung gewesen, daß wir einen Begrif von einem Körper festgesetzt haben.

* *

Der dritte Abschnitt.

Von den Dingen die auf einander folgen.

§. 227.

Durch die Folge der Dinge auf einander entsteht die Zeit §. 183. und ein iedwedes, der auf einander folgenden Dinge, hat sein bestimtes Alter in der ganzen Reihe §. 217. Alle Verhältnisse demnach, welche aus der Folge der Dinge auf einander entstehen, bestehen in der Zeit und in dem Alter, oder beziehen sich wenigstens darauf. Wir werden demnach, in diesem Abschnitte, alle diejenigen Begriffe untersuchen müssen, wenigstens die vornehmsten derselben, welche sich auf die Zeit beziehen, und da wollen wir zuerst die gewöhnlichen Eintheilungen der Zeit erklären. Die vornehmste Eintheilung der Zeit besteht darin, daß sie entweder eine gegenwärtige, oder eine vergangene, oder eine zukünftige Zeit ist. Die gegenwärtige Zeit ist diejenige Zeit, oder derjenige Theil der Zeit, welcher mit einer Veränderung, indem sie würklich ist, zugleich da ist. Weil wir Menschen nun keinen Begrif von der gegenwärtigen Zeit haben, als wenn wir an dieselbe denken; so kan man sie auch durch diejenige Zeit erklären, welche eben da ist, indem wir an sie gedenken. Manchmal nimt man die gegenwärtige Zeit in einer viel weitläuftigern Bedeutung, man sagt: der gegenwärtige Tag, das gegenwärtige Jahr, das gegenwärtige Jahrhundert u. s. w. Und alsdenn versteht man darunter den ganzen Theil der Zeit, von welchem der gegenwärtige Augenblick ein Theil ist. Allein wir nehmen das Wort in der strengsten Bedeutung, und verstehen durch die gegenwärtige Zeit den kleinsten Theil der Zeit, welcher zwar zugleich da ist, wenn wir an ihn gedenken, allein welcher schon wieder vergangen ist, wenn wir kaum an ihn gedacht haben. Die vergangene Zeit ist die Zeit, auf welche die gegen-

wärtige

wärtige Zeit folgt; die nicht mehr würklich ist, wenn die gegenwärtige Zeit würklich ist, und welche vor dieser vorhergeht. Die zukünftige Zeit ist die Zeit, welche auf die gegenwärtige Zeit folgt; vor welcher die gegenwärtige vorher geht, und welche noch nicht würklich ist, wenn die gegenwärtige Zeit würklich ist. Diese Begriffe sind so leicht, daß wir sie durch kein Beyspiel erläutern wollen, und es ist vor sich klar, daß die Zeit, welche ietzo zukünftig ist, über kurz oder lang gegenwärtig, und alsdenn eine vergangene Zeit wird. Die gegenwärtige Zeit ist zukünftig gewesen, und wird eine vergangene Zeit. Alle Zeiten welche auf andere Zeiten folgen, heissen in Absicht auf dieselben folgende Zeiten, oder Zeiten die später sind; auf welche aber andere Zeiten folgen, heissen vorhergehende Zeiten, Zeiten die eher oder früher sind. Z. E. der vorhergehende und folgende Tag. Die erste Zeit ist diejenige Zeit, auf welche alle andere folgen; und die ist entweder schlechterdings, oder beziehungsweise die erste. Der erste Augenblick, als die Welt entstanden, ist schlechterdings die erste Zeit: denn vor demselben ist gar keine Zeit gewesen. Allein der erste Tag des Jahrs ist nur beziehungsweise die erste Zeit: denn vor ihm ist viele Zeit vorhergegangen, aber kein Tag welcher zu eben dem Jahre gehört, und daher wird er in Absicht auf dasselbe Jahr, der erste Tag genennt. Die letzte Zeit ist diejenige, die auf alle übrige Zeiten folgt, und auf welche gar keine Zeit mehr folgt. Und sie ist entweder schlechterdings die letzte, oder nur beziehungsweise. Von der erstern kan man kein Beyspiel anführen: denn wenn es eine solche Zeit geben solte, so müste es der letzte Augenblick der Dauer der Welt seyn, und nach ihm müste gar nichts in der Welt mehr würklich seyn. Allein der letzte Tag in einem Jahre wird nur, beziehungsweise in Absicht auf dasselbe Jahr, der letzte genennt, weil zwar auf ihn viele Tage folgen, allein kein einziger Tag, welcher mit ihm zu eben demselben Jahre gehörte.

§. 228.

§. 228.

Alle Dinge nun, die auf einander folgen, werden in Absicht auf die Zeit eben so, wie die Zeit selbst, eingetheilt. Gegenwärtige Dinge sind alle Dinge, welche in der gegenwärtigen Zeit würklich sind. Diese Dinge sind der Zeit nach gegenwärtig, und wir müssen sie von denenjenigen Dingen unterscheiden, die in Absicht auf ihren Einfluß einander gegenwärtig sind §. 177. Wir geben zu, daß Dinge, die einander gegenwärtig sind, indem sie auf eine nähere Art in einander würken, auch der Zeit nach gegenwärtig sind. Allein es können Dinge der Zeit nach gegenwärtig seyn, die von einander abwesend sind, und nicht in einander auf eine nähere Art würken. Z. E. die ietztlebenden Creaturen im Saturn sind mit uns zugleich da, und also der Zeit nach gegenwärtig; allein sie sind uns doch nicht gegenwärtig, sondern sie sind von uns abwesend. Vergangene Dinge oder geschehene Dinge, sind alle Dinge, welche in der vergangenen Zeit würklich gewesen, in der gegenwärtigen Zeit aber nicht mehr würklich sind. Es würde lächerlich seyn, wenn wir alles, was in der vergangenen Zeit, würklich gewesen, ein vergangenes Ding nennen wolten: denn so müsten wir, die wir ietzt leben, vergangene Dinge seyn, weil wir gestern und vor einigen Jahren schon würklich gewesen sind. Es kan ein Ding in der vergangenen Zeit würklich gewesen, und noch in der gegenwärtigen Zeit würklich seyn. In einem solchen Dinge ist was vergangenes, allein das Ding selbst ist kein vergangenes Ding. Die Schlachten Alexanders des Grossen sind vergangene Dinge: denn sie sind in der vergangenen Zeit würklich gewesen, sie sind aber ietzo nicht mehr würklich. Zukünftige Dinge sind die würklichen Dinge der zukünftigen Zeit. Solche Dinge sind entweder in der gegenwärtigen Zeit schon würklich: denn es kan ein Ding in der vergangenen Zeit würklich gewesen seyn, in der gegenwärtigen noch würklich seyn, und auch in der zukünftigen würklich seyn; oder sie sind in der gegenwärtigen noch nicht würklich, wie z. E.

eine Schlacht, die erst nach vielen Jahren wird gehalten werden. Vorhergehende Dinge sind diejenigen Dinge, auf welche andere folgen, und nachfolgende Dinge diejenigen Dinge, die auf andere Dinge folgen: die Vorfahren und Nachkommen. Und in einer Reihe auf einander folgender Dinge ist dasjenige das erste Ding, auf welches alle übrige in derselben Reihe folgen, und welches auf keins in derselben folgt; und dasjenige ist das letzte Ding, welches auf alle übrige folgt, und auf welches nichts mehr folgt. Z. E. Adam ist der erste Mensch, das erste und letzte Buch in der Bibel, das erste und letzte Wort in einer Rede. Wenn ein Ding in ein gegenwärtiges verwandelt wird, so nimt es einen Anfang. Der Anfang ist also die Verwandelung eines Dinges in ein gegenwärtiges. So bald also das Zukünftige gegenwärtig wird, so bald nimt es einen Anfang. So nimt das Jahr einen Anfang, eine Rede nimt einen Anfang, und auch das menschliche Leben. Ein Ding nimt ein Ende, wenn es in ein vergangenes Ding verwandelt wird, und das Ende eines Dinges ist die Verwandelung desselben in ein vergangenes. Z. E. das Ende des Jahrs und des menschlichen Lebens. Ehe ein Ding einen Anfang nimt, kan man sagen: es wird seyn; und so bald es einen Anfang nimt, muß man sagen: es ist. Ehe ein Ding sein Ende erreicht, kan man von ihm sagen: es ist; so bald es aber ein Ende nimt, muß man sagen: es ist gewesen.

§. 229.

Der Begrif, von der Dauer eines Dinges, ist gewissermassen sehr schwer zu erklären. Manche sagen: ein Ding daurt fort, in so ferne es neben vielen auf einander folgenden Dingen zugleich würklich ist; oder wenn man von ihm sagen kan, daß es gewesen ist, noch ist, und künftig seyn wird. Es ist wahr, die Dauer aller endlichen und zufälligen Dinge ist so beschaffen, und wenn ein Ding neben vielen auf einander folgenden Dingen würklich ist; wenn, indem es würklich ist, neben ihm so zu reden eine

Reihe

Reihe auf einander folgender Dinge vorbeyfließt: so hat es nothwendig eine Fortdauer. Und wir können demnach, mit vollkommenem Grunde, einem iedweden Dinge eine Fortdauer zuschreiben, welches in der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeit würklich ist, oder in welchem, und neben welchem, indem es würklich ist, eine Reihe auf einander folgender Dinge nach und nach würklich ist. Ein iedweder kan hier seine eigene Fortdauer zum Beyspiele annehmen, indem ein iedweder eben daraus abnimt, daß er fortdaure, wenn er nach und nach immer mehr und mehr Veränderungen erlebt; wenn er weiß, daß er war, als andere Dinge waren, die nicht mehr sind, und daß er iezt mit solchen Dingen zugleich da ist, die balde nicht mehr seyn werden, ob er gleich selbst noch würklich zu bleiben hoft. Allein da dieser Begrif der Dauer, eine Zeit, und eine Reihe auf einander folgender Dinge, zum Grunde legt: so kan er auf die Fortdauer GOttes nicht angewendet werden. Es ist unleugbar, daß GOtt von Ewigkeit zu Ewigkeit fortdaurt. Jezo ist er neben allen Dingen würklich, die in dieser Welt auf einander folgen. Allein da es möglich ist, daß gar keine Welt würklich wäre; so ist es möglich, daß gar keine Zeit und gar keine Folge der Dinge auf einander würklich wäre, und so würde GOtt demohnerachtet dauren, und wenn er auch gleich nicht neben vielen auf einander folgenden Dingen würklich wäre. Wir wollen demnach die Dauer, oder die Fortdauer eines Dinges, durch die Fortsezung seiner Würklichkeit erklären. Ein Ding dauert demnach, in so ferne seine Würklichkeit fortgesezt wird, oder so lange es würklich bleibt. Es ist wahr, wir können nicht deutlich erklären, was wir durch eine Fortsezung verstehen. Allein es ist weder möglich noch nöthig, daß man alle Begriffe in den Erklärungen von neuem erkläre. Genug daß ein ieder einen klaren, obgleich sehr verworrenen, Begrif von der Fortsezung hat. Man sezt Freundschaften und Feindseligkeiten fort u. s. w. So viel ist klar, daß wir, wenn wir diese Erklärung der Dauer an-

nehmen, nicht gezwungen sind, zu sagen: daß ohne Zeitfolge keine Dauer möglich sey. Manche Weltweise sagen: wir Menschen können uns keine Dauer ohne Zeitfolge vorstellen, also haben wir gar keinen Begrif von einer Dauer ohne Folge, und es ist demnach keine Dauer ohne Folge möglich. Allein das letzte ist offenbar eine ungereimte Schlußfolge. Wenn wir alles dasjenige leugnen wolten, was wir nicht denken können, wie wenig würde möglich und würklich bleiben? Gesetzt also, wir könnten keine Dauer ohne Zeitfolge denken, so würde daraus doch nicht folgen, daß keine Dauer ohne Zeitfolge möglich sey. Und wenn man aus andern tüchtigen Gründen bewiesen hat, daß GOtt ohne Zeitfolge fortdaure, so muß ein vernünftiger Weltweiser die Möglichkeit einer Dauer ohne Zeitfolge zugestehen, ob er eine solche Dauer gleich nicht begreifen und denken könnte. Und freylich scheinet es uns Menschen unmöglich zu seyn, eine Dauer ohne Zeitfolge zu denken. Denn alle Dauer der Dinge, welche wir erfahren, ist eine Zeit. Unsere eigene Dauer, und die Dauer aller Dinge um uns herum, die wir täglich vor Augen haben, bestehen in einer Zeitfolge. Und da wir nur dasjenige denken können, was wir entweder selbst erfahren haben, oder wovon wir was ähnliches erfahren haben; so können wir freylich eine Dauer ohne Folge nicht recht denken. Zu dem komt noch, daß, wenn wir an ein Ding denken, welches fortdaurt, unser Gedanke an dasselbe eine Zeitlang geheftet bleibt. Und da nun darüber einige Zeit vorbey streicht, so unterscheiden wir verschiedene Zeitpuncte, durch welche hintereinander unser Gedanke an ein und eben dieselbe Sache fortgesetzt wird. Und es ist ganz natürlich, daß wir, weil in unserm Gedanken an ein fortdaurendes Ding eine Zeitfolge ist, glauben, als wenn in dem Dinge selbst auch eine Zeitfolge sey, und es scheint demnach, als wenn wir uns keine Dauer ohne Zeitfolge vorstellen können. Dem sey nun wie ihm wolle, es mag uns nun entweder unmöglich oder gewaltig schwer seyn, eine Dauer ohne Zeitfolge zu denken; so folgt daraus

doch

doch nicht, daß eine iedwede Dauer eine Zeitfolge in sich enthalte. In der natürlichen Gottesgelahrheit werden wir erweisen, daß die Dauer GOttes ohne Zeitfolge sey. Folglich können wir alsdenn annehmen, daß eine Dauer ohne Zeitfolge seyn könne, ob wir sie gleich nicht solten denken und begreiffen können. Wer das Gegentheil behaupten will, der muß nicht schliessen: wir Menschen können keine Dauer ohne Zeitfolge denken, also muß eine iedwede Dauer eine Zeitfolge in sich enthalten: denn das ist offenbar eine ungereimte Art zu schliessen. Sondern er muß aus andern Gründen erweisen, daß eine iedwede Dauer eine Zeitfolge nothwendig in sich enthalte. Diese ganze Betrachtung ist von keiner Erheblichkeit, wenn von fortdaurenden Dingen die Rede ist, die endlich und zufällig sind. Allein in der Lehre von GOtt ist sie sehr wichtig, weil wir uns sonst keinen rechten Begrif, von der Ewigkeit GOttes, zu machen im Stande sind.

§. 230.

Es ist vor sich klar, daß die Dauer eines Dinges gröſſer oder kleiner seyn kan, als die Dauer eines andern, und es gibt demnach in der Dauer verschiedene Grade. Zwar was diejenige Dauer betrift, in welcher keine Zeitfolge ist, so kan man sie weder als kleiner noch als gröſſer deutlich denken, sondern diese Dauer ist der höchste und unendliche Grad der Dauer, und sie besteht in der schlechterdings nothwendigen Würklichkeit alles dessen, was in dem unendlichen Dinge möglich ist, auf einmal ohne alle Zeitfolge, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit erhellen wird. Was aber diejenige Dauer betrift, in welcher eine Zeitfolge ist: so ist die Dauer eines Dinges um so viel gröſſer, ie mehr in ihm würklich ist, und ie mehr würkliches in ihm auf einander folgt: sie ist aber um so viel kleiner, ie weniger in ihm würklich ist, und ie weniger in ihm auf einander folgt. Wenn ein Ding ein Jahr daurt, so daurt es länger, und hat eine gröſſere Dauer, als wenn es nur einen Tag daurt, und es ist vor sich klar, daß in jenem mehr

Veränderungen auf einander folgen, als in diesem. Nun kan man alle Dinge eintheilen in dauerhafte, beständige Dinge, und in kurze, vergängliche, flüchtige Dinge. **Ein dauerhaftes Ding** wird ein Ding von einer grössern oder längern Dauer genennt; ein Ding aber, so eine kleinere Dauer hat, wird ein **flüchtiges Ding** genennt. Diese Begriffe sind lauter Beziehungsbegriffe, und eine Dauer von einer gewissen Grösse kan lang oder kurz genennt werden. Wenn ein Hund zwölf Jahr alt ist, so hat er lange gelebt, wenn aber ein Mensch nur so alt ist, so hat er noch nicht lange gelebt. So sagt man auch, ein Mensch habe eine dauerhafte Gesundheit, wenn seine Gesundheit recht merklich lange daurt. Eben so theilt man auch, die Vergnügungen der Menschen, in ein dauerhaftes und vergängliches Vergnügen ein. Durch einen **Augenblick** versteht man einen solchen kleinen Theil der Zeit, in welchem keine Zeitfolge mehr ist, oder in welchem es unmöglich ist, daß auch nur zweyerley auf einander folgen solte. In einer Stunde sind sechzig auf einander folgende Minuten, in einer Minute folgen sechzig Secunden auf einander. Wenn man nun die Theile der Zeit immer kleiner annimt, so kan man endlich einen Theil der Zeit denken, in welchem nichts mehr auf einander folgt, und den können wir gar nicht erfahren. Ein Augenblick im eigentlichen Verstande hält eine Folge in sich, denn man thut in demselben die Augenlieder zu und auf, und es folgen also wenigstens zwey Bewegungen auf einander. Allein man nimt den Augenblick als ein Zeichen des untheilbaren Theils der Zeit an, und **ein Ding ist in einem Augenblicke**, oder **geschieht in einem Augenblicke**, wenn seine ganze Würklichkeit in einen Augenblick eingeschrenkt ist; oder wenn es zwar würklich ist, aber gar keine Fortdauer hat. Wir können, aus der Erfahrung, kein Beyspiel von einem solchen Dinge anführen. Und es könnte vielleicht scheinen, als wenn dieser ganze Begrif unter die unnützen Spitzfindigkeiten gerechnet werden müste. Allein wir bekommen in der Cosmologie die wichtige Lehre

von

von den Wunderwerken. Da man nun behauptet, daß wenigstens die meisten derselben in einem Augenblicke geschehen, und manche daher allerley Schwierigkeiten in der Lehre von den Wunderwerken machen, so ist es nöthig gewesen, hier an diesem Orte diesen Begrif festzusetzen.

§. 231.

Nunmehr kommen wir, auf den wichtigen Begrif von der Ewigkeit. Dieses Wort wird, in verschiedenen Bedeutungen, genommen. Einmal nennt man manchmal ewig, was eine grössere Dauer hat, oder was ein beständiges Ding ist §. 230. So sagt man, wenn ein Mensch z. E. dem andern gar zu lange und zu ofte etwas vorrückt, oder andere unangenehme Dinge sagt: das ist ein ewiges Gerede. So wird das Wort in der Bibel gebraucht, wenn gesagt wird, GOtt habe mit den Juden einen ewigen Bund gemacht. Zum andern nennt man alles ewig, was zwar einen Anfang hat, dessen Ende aber man nicht bestimt, oder nicht bestimmen kan, und diese Ewigkeit ist ein Beyspiel von der mathematischen Unendlichkeit §. 191. Die Völker haben die Gewohnheit, wenn sie Krieg geführt haben, entweder auf eine gewisse bestimte Anzahl der Jahre, auf zwölf, zwanzig Jahre, einen Frieden zu schliessen, oder das Ende des Friedens gar nicht zu bestimmen. In dem letzten Falle sagt man, daß ein ewiger Friede geschlossen worden. Und er verdient diesen Namen in der That, und wenn er auch nach vier Wochen, um einer neuen Ursach willen, sein Ende schon erreichen solte. Weil GOtt den Juden nicht vorhersagte, wie lange sie in Canaan wohnen solten, so gab er ihnen den Besitz dieses Landes auf ewig, und also ist dieses Wort in eben dieser Bedeutung zu nehmen. Es ist also dem Gebrauche des Worts ewig, nicht zuwider, wenn man sagt, daß die Höllenstrafe ein Ende nehmen werde, und daß sie demohnerachtet ewig sey, weil es uns Menschen unmöglich ist, das Ende derselben zu bestimmen. Zum dritten versteht man, durch die Ewigkeit, manchmal eine Dauer, die zwar einen Anfang, aber kein

Ende hat, und diese Ewigkeit wollen wir die Unaufhörlichkeit einer Sache nennen. Wenn die Seele unsterblich ist, so lebt sie ohne Ende in alle Ewigkeit fort. Und sie kan zwar einen Anfang genommen haben: denn ihre Unsterblichkeit fodert nicht, daß sie keinen Anfang gehabt habe; allein sie hat alsdenn kein Ende, und man sagt alsdenn mit Recht, daß sie ewig fortdaure. Zum vierten nimt man das Wort in der strengsten Bedeutung, und da versteht man, durch die Ewigkeit, eine Dauer ohne Anfang und Ende; oder eine Dauer die weder einen Anfang genommen hat, noch ein Ende nehmen wird. Von dieser Ewigkeit wollen wir gleich noch weiter handeln. Und von diesem Begriffe kan man noch, den Begrif der immerwährenden Dauer, unterscheiden. Nemlich ein immerwährendes Ding ist in allen Zeiten würklich, es ist in allen vergangenen Zeiten dageweſen, es ist noch ietzo da, und es wird in allen künftigen Zeiten würklich bleiben. Gesetzt, es wäre keine Welt würklich, so würde GOtt zwar ewig seyn, allein man könnte ihn nicht immerwährend nennen, weil alsdenn gar keine Zeit würde würklich gewesen seyn. Und gesetzt, diese Welt hätte einen Anfang gehabt, und würde einmal ein Ende nehmen, so würde in derselben eine Creatur seyn können, die vom Anfange der Welt bis an ihr Ende würklich seyn könnte. Und dieselbe würde zwar ein immerwährendes Ding, aber kein ewiges Ding seyn. Folglich muß man, den Begrif von einem ewigen Dinge, von dem Begriffe eines immerwährenden unterscheiden. So viel aber ist klar, daß ein iedwedes ewiges Ding auch immerwährend ist, wenn eine Zeit würklich ist. Denn da es ewig ist, so hat es keinen Anfang, und folglich ist es in allen vergangenen Zeiten würklich gewesen. Und da es kein Ende hat, so daurt es in der gegenwärtigen Zeit fort, und wird auch in allen künftigen Zeiten seyn, und es ist demnach zugleich ein immerwährendes Ding.

§. 232.

§. 232.

Der Begrif von der Ewigkeit im strengsten Verstande, verdient eine genauere Untersuchung, so wohl um der Lehre von GOtt, als auch um der Lehre von der Welt willen. Wer GOtt denken will, der muß ihn als ein ewiges Ding denken; und es ist eine Frage: ob die Welt von Ewigkeit her gewesen? Manche Weltweise und Gottesgelehrte nehmen ohne allen fernern Beweis an, daß die Ewigkeit eine göttliche Eigenschaft sey, die keinem endlichen Dinge zukommen könne, und nach dieser Voraussetzung erklären sie die Ewigkeit auch dergestalt, daß nach dieser Erklärung kein Ding ausser GOtt ewig seyn kan. Man pflegt sie auf eine doppelte Art zu erklären. Erstlich sagt man: die Ewigkeit ist eine Dauer, die keinen Anfang und kein Ende haben kan, die ohne alle Zeitfolge ist, und welche keinen hinreichenden Grund in einem andern Dinge ausser dem ewigen Dinge hat. Freylich, eine solche Ewigkeit, kan nur GOtt haben. Wenn auch eine Creatur ewig wäre, so hätte sie zwar keinen Anfang und Ende, allein sie könnte doch einen Anfang und Ende haben; in ihrer ewigen Dauer würde eine beständige Folge der Veränderungen auf einander seyn, und ihre ewige Dauer würde beständig in GOtt gegründet seyn. Allein das heist offenbar, nach einem Vorurtheile, die Erklärung einrichten. Es ist ja erst noch die Frage: ob auch ein endliches Ding ewig seyn könne? Und also muß man die Ewigkeit nicht so erklären, daß es nach dieser Erklärung handgreiflich unmöglich ist, daß ein endliches Ding ewig seyn solte. Eben so verhält es sich auch mit der andern Erklärung der Ewigkeit, welche von vielen Gottesgelehrten angenommen wird. Nach dieser Erklärung ist ein Ding ewig, wenn es sein Leben ganz auf einmal und vollkommen besitzt. Wenn eine Creatur würklich ist, so lebt sie in keinem Augenblicke ihrer Dauer ganz auf einmal und vollkommen, sie ist niemals ganz würklich, sondern nur immer eines Theils. Folglich ist diese Erklärung ebenfals zu partheyisch. Wir wollen uns unpartheyisch

verhalten, und in unserer Erklärung der Ewigkeit nichts entscheiden. Wir sagen bloß, daß ein Ding ewig sey, wenn es ohne Anfang und Ende fortdaurt. Und da kan man eine zweyfache Ewigkeit denken. Einmal eine Ewigkeit, die nicht nur keinen Anfang und kein Ende hat, sondern bey der es auch schlechterdings unmöglich ist, daß sie einen Anfang habe oder ein Ende nehme. Diese Ewigkeit muß ohne alle Zeitfolge seyn, und sie muß in einer schlechterdings nothwendigen und metaphysisch unendlichen Würklichkeit bestehen. In der natürlichen Gottesgelahrheit wird erwiesen werden, daß die Ewigkeit GOttes eine solche Ewigkeit sey, und es ist auf den ersten Blick klar, daß kein endliches und zufälliges Ding eine solche Ewigkeit haben könne. Manche bilden sich ein, daß eine Ewigkeit ohne Zeitfolge nicht möglich sey, weil man keine Dauer ohne Zeitfolge denken könne. Allein da wir uns §. 229. schon darüber erklärt haben, so behaupten wir die Möglichkeit einer solchen Ewigkeit, ob wir gleich gestehen, daß wir sie nicht begreiffen können. Zum andern kan man, eine Ewigkeit von anderer Art, denken. Man kan ein ewiges Ding denken, welches zwar würklich keinen Anfang und kein Ende hat, welches aber dem ohnerachtet einen Anfang und ein Ende haben könnte, und dessen Dauer in einer Zeit ohne Anfang und Ende besteht, oder in welcher eine beständige Reihe auf einander folgender Begebenheiten und Veränderungen ist. Ob eine solche Ewigkeit möglich sey, und würklich einem endlichen Dinge zukomme, oder ob sie unmöglich sey, darüber wollen wir uns in der natürlichen Gottesgelahrheit zu erklären suchen. Hier wollen wir nur einen Grund noch beurtheilen, aus welchem manche schliessen wollen, daß eine solche Ewigkeit ein Hirngespinste sey. Sie sagen: wenn ein endliches Ding keinen Anfang und kein Ende hätte, so wäre es ohne Grenzen, und also unendlich. Allein ein unendliches Ding, wie GOtt ist, muß in keinerley Absicht eingeschrenkt seyn. Was aber nur diese oder jene Schranken nicht hat, das kan sonst sehr eingeschrenkt seyn, und

aus

aus der Abwesenheit dieser oder jener Schranken folgt keine göttliche Unendlichkeit. Wenn ein endliches Ding ewig wäre, so würde in einem iedweden Augenblicke seiner Dauer seine Dauer gewaltig eingeschrenkt seyn. Und es bleibt also doch ein endliches Ding, wenn es gleich keinen Anfang und Ende hat. Jedermann gibt zu, daß es mit der Endlichkeit der Seele gar wohl bestehen könne, daß sie kein Ende habe, folglich daß ihre Dauer von hintenher nicht eingeschrenkt sey. Ist es also nicht ein offenbarer Eigensinn zu behaupten, daß zwar der Mangel der Schranken in der Dauer von hintenher mit der Endlichkeit wohl bestehen könne, daß aber der Mangel der Schranken in der Dauer von vorne her der Endlichkeit widerspreche? Kan ein endliches Ding kein Ende haben, so kan es auch mit der Endlichkeit bestehen, daß es keinen Anfang habe.

§. 233.

Wir haben schon auf verschiedene und vielfältige Art hin und wieder dargethan, daß alle mögliche und würkliche Dinge eine Nothwendigkeit haben. Hier haben wir noch eine Gelegenheit zu zeigen, daß alle würkliche Dinge eine Nothwendigkeit in einer gewissen Absicht haben, und es ist also klar, daß ohne alle Nothwendigkeit nichts möglich und würklich seyn kan. Nemlich **ein iedwedes würkliches Ding ist, indem es fortdaurt, nothwendig würklich.** Denn es ist schlechterdings unmöglich, daß ein Ding würklich und nicht würklich seyn, fortdauren und nicht fortdauren solte zu gleicher Zeit: weil widrigenfals etwas widersprechendes seyn würde §. 21. Indem es also würklich ist und fortdaurt, ist das Gegentheil, das ist, daß es in eben dem Augenblicke, da es würklich ist und fortdaurt, nicht würklich seyn und nicht fortdauren solte, unmöglich. Da nun alles dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, nothwendig ist §. 103. so ist ein iedwedes würkliches Ding, indem es würklich ist, nothwendig würklich. Freylich ist dieses nicht allemal eine unbedingte Nothwendigkeit, weil das Gegentheil nur unmöglich ist, wenn man voraus setzt,

daß

daß es schon würklich sey §. 104. Unterdessen ist es doch überhaupt eine Nothwendigkeit. Und da in der Vernunftlehre erwiesen wird, daß wir von keiner Sache gewiß seyn können, als in so ferne wir uns ihrer Nothwendigkeit bewußt sind; so beruhet, auf diesem Satze, die Gewißheit aller unserer Empfindungen und Erfahrungen, und aller unserer historischen Erkenntniß. Denn diese Arten unserer Erkenntniß stellen uns, die Würklichkeiten der Dinge, vor. Hätte nun die Würklichkeit eines zufälligen Dinges gar keine Nothwendigkeit, so könnte man niemals gewiß wissen, ob dasjenige würklich sey, was wir erfahren. Diese Wahrheit ist schon von den ältesten Weltweisen erkannt worden, und es erhellet demnach, daß es eine falsche Einbildung sey, wenn manche glauben, es sey eine von den Unterscheidungslehren der Leibnitzischen und Wolfischen Weltweisen: daß alle Dinge in der Welt eine Nothwendigkeit auch in ihrer Würklichkeit haben.

§. 234.

Wir haben schon einmal erwiesen, daß alle ausser einander befindlichen würklichen Dinge, durch einen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden sind §. 214. Hier kan, eben diese Wahrheit, auf eine andere Art bewiesen werden. Nemlich wenn zwey Dinge einander ihren Ort und ihr Alter bestimmen, so ist in einem iedweden ein Ort und ein Alter, folglich ein Verhältniß §. 216. 217. welches seinen Grund in dem andern hat. Nun sind alle Dinge mit einander verbunden, in deren einem eine Bestimmung, sie mag nun ein Verhältniß oder eine andere Bestimmung seyn, angetroffen wird, welche in dem andern ihren Grund hat §. 28. Folglich sind alle Dinge mit einander verbunden, die einander ihren Ort und ihr Alter bestimmen. Nun bestimmen, alle ausser und neben einander würklichen Dinge, einander ihren Ort §. 216. und alle auf einander folgenden Dinge bestimmen ihr Alter §. 217. Folglich sind alle ausser einander befindlichen Dinge, indem sie entweder neben einander sind, oder auf einander folgen,

mit

mit einander verbunden, vermittelst des Raums und der Zeit §. 183. 184. Und es ist demnach ein allgemeiner Zusammenhang, unter allen ausser einander befindlichen Dingen, welcher sich auf den Raum und die Zeit gründet. Und da nun alle Verhältnisse, auch mit den innerlichen Bestimmungen, verknüpft sind §. 57. so darf man nicht denken, als wenn, durch diesen allgemeinen Zusammenhang, die Dinge bloß in Absicht auf ihre Verhältnisse mit einander verknüpft wären; sondern aus eben diesem Zusammenhange folgt, daß die Dinge, welche dem Raume und der Zeit nach mit einander verbunden sind, auch ihren innerlichen Bestimmungen nach mit einander verknüpft sind.

* *

Der vierte Abschnitt.

Von den Ursachen und ihren Folgen.

§. 235.

Die Lehre von den Ursachen gehört mit unter diejenigen Materien der Metaphysik, welche von den Weltweisen mit unendlich vielen Eintheilungen und Spitzfindigkeiten angefült worden, daher sie eine von den weitläuftigsten Abhandlungen der Metaphysik geworden ist. Allein wir wollen uns Mühe geben, nur das nöthige und nützliche, aus dieser ganzen Lehre, abzuhandeln. Und alsdenn ist, die Untersuchung der Natur der Ursachen überhaupt, eine ungemein nützliche Untersuchung. Alle Wissenschaften beschäftigen sich damit, die Ursachen der Dinge zu entdecken, und wir können manchmal in einen gefährlichen Irrthum gerathen, wenn wir falsche Ursachen annehmen, oder die Ursachen eines Dinges anders ansehen, als sie beschaffen sind. Man muß demnach einen gründlichen und ausführlichen Begrif von den Ursachen haben, und den wollen wir uns iezt zu machen suchen. Nemlich wir unterscheiden den Grund von dem Principium, oder wie man

dieses

dieses Wort auf deutsch geben kan, die Quelle Doch ist das lateinische Wort schon auch im deutschen sehr gebräuchlich, und man versteht durch das Principium einer Sache, alles dasjenige, was den Grund derselben in sich enthält, es mag nun ein zureichender oder unzureichender, ein entfernterer oder ein näherer, oder es mag für ein Grund seyn, was es für einer will. Es kan ausser dem Grunde noch mehr in sich enthalten, was kein Grund der Sache ist, und also ist es ein Ganzes, von welchem der Grund seiner Folge ein Theil ist. Der Vater ist ein Principium seines Sohns, das ist: der Grund von dem Sohne ist ein Theil, eine Bestimmung des Vaters, und der Vater hält vieles in sich, was kein Grund des Sohns ist. So wird auch, ein iedweder Vordersatz in einem Vernunftschlusse, ein Principium des Schlußsatzes genennt, weil er den mitlern Hauptbegrif, das ist, den Grund der Wahrheit des Schlußsatzes, als einen Theil in sich enthält. Das Principium einer Sache ist entweder ein Theil von ihr selbst, oder es ist ausser ihr befindlich. Jenes wird ein innerliches, dieses aber ein äusserliches Principium genennt. Der Vater ist ein äusserliches Principium seines Sohns, und die Seele ist in dem Menschen das innerliche Principium seiner Handlungen. Und es ist vor sich klar, daß ein iedwedes Principium mit seiner Folge in einem Zusammenhange stehe §. 28. Nun kan das Principium einer Sache entweder der Grund der Möglichkeit, oder der Würklichkeit derselben in sich enthalten. In dem letzten Falle wird es die Ursach genennt. Die Ursachen eines Dinges sind alles dasjenige, was irgends einen Grund der Würklichkeit desselben in sich enthält; und ein iedwedes Ding kan, in so ferne es eine oder mehrere Ursachen hat, ein verursachtes Ding genennt werden. GOtt ist die Ursach der Welt, weil er den Grund der Würklichkeit der Welt in sich enthält; und die Absichten, die wir haben, sind die Ursachen unserer Handlungen. Die Ursachen eines Dinges sind entweder innerliche Ursachen, wenn sie Theile von ihm sind, oder äusserliche Ursachen,

wenn

wenn sie ausser ihm befindlich sind. GOtt ist eine äusserliche Ursach der Welt, unsere Absichten aber sind innerliche Ursachen unserer Handlungen. Eine iedwede Ursach ist in einem Zusammenhange mit ihrer Folge §. 28. Und wir sehen demnach, daß nicht ein ieder Grund eine Ursach könne genennt werden, und daß es zwey verschiedene Sätze sind, wenn man sagt: alles hat einen Grund, und alles hat seine Ursachen. Der letzte Satz ist falsch, weil nur würkliche Dinge eine Ursach haben können. Bloß mögliche Dinge haben zwar Gründe, aber keine Ursachen. Der Satz des zureichenden Grundes ist also den Alten nicht so bekannt gewesen, wie ihn der Herr von Leibnitz vorgetragen, und man kan ihm also, die Ehre der Erfindung dieses Grundsatzes der menschlichen Erkenntniß, nicht streitig machen.

§. 236.

Ein iedwedes Principium enthält in sich den Grund desjenigen Dinges, welches aus ihm folgt §. 235. es enthält also entweder den Grund der Möglichkeit, oder den Grund der Würklichkeit, oder den Grund der Erkenntniß seiner Folge. In dem ersten Falle ist es die Quelle der Möglichkeit, in dem andern die Ursache seiner Folge §. 235. und in dem dritten die Erkenntnißquelle. Die Quelle der Möglichkeit einer Sache muß also den Grund in sich enthalten, warum sie möglich ist; gleichwie die Ursach den Grund in sich enthält, warum sie würklich ist. Z. E. das Wesen der zufälligen Dinge ist die Quelle der Möglichkeit ihrer zufälligen Beschaffenheiten, weil diese ihren Grund der Möglichkeit in dem Wesen haben §. 68. Die Erkenntnißquelle einer Sache ist dasjenige, woraus ein denkendes Wesen seine Erkenntniß von derselben herleitet. Die Quelle der Möglichkeit, und die Ursach eines Dinges, ist allemal auch eine Erkenntnißquelle desselben. Denn ein iedwedes Principium eines Dinges enthält den Grund desselben §. 235. Nun kan, aus einem iedweden Grunde, die Folge erkannt werden §. 27. Folglich ist, ein iedwe-

des

des Principium, auch zugleich eine Erkenntnißquelle. GOtt ist die Quelle der Möglichkeit der Welt, und auch die Ursach derselben, er ist aber auch zugleich eine Erkenntnißquelle der Welt. Das Wesen ist die Quelle der Möglichkeit der Würkungen eines Dinges, und seine Natur ist die Ursach derselben. Nun weiß iederman, daß ein Weltweiser, seine Erkenntniß von den Würkungen der Dinge, aus dem Wesen und der Natur derselben herleiten kan. Allein nicht eine iedwede Erkenntnißquelle ist zugleich, eine Quelle der Möglichkeit und eine Ursach. Die Welt ist eine Erkenntnißquelle GOttes. Wer würde aber sagen, daß sie auch die Quelle der Möglichkeit GOttes, und eine Ursach desselben sey? Die allgemeinen Grundwahrheiten in der Metaphysik sind Erkenntnißquellen, woraus wir Menschen unsere Erkenntniß der Dinge herleiten. Wie ungereimt aber würde es nicht seyn, wenn man sagen wolte, daß sie auch Quellen der Möglichkeit und Ursachen der Dinge selbst seyn. Die Quellen der Möglichkeit und die Ursachen der Dinge sind die Gründe der Sachen selbst ausser unserm Verstande, aus welchem sie folgen, und wenn man sich dieselben auch nicht vorstellen solte. Die Erkenntnißquellen aber, in so ferne sie dergleichen sind, sind nur die Gründe der Dinge in unserer Erkenntniß.

§. 237.

Hier gerathen wir, auf eine wichtige Eintheilung der Dinge, in Absicht auf ihre Ursachen. Nemlich ein Ding ist entweder ein selbstständiges Ding, oder ein Ding, welches von andern abhanget. Ein selbstständiges Ding ist ein Ding, welches würklich seyn kan, wenn es auch keine Ursachen ausser sich hat; oder wenn es auch gleich gar keinen Grund seiner Würklichkeit, in andern Dingen ausser sich, haben solte. Hier an diesem Orte kan, weder die Möglichkeit, noch die Würklichkeit des selbstständigen Dinges, erwiesen werden. Wir machen es hier eben so, als mit dem Begriffe des nothwendigen und unendlichen Dinges. Wir nehmen hier, diesen Begrif von einem selbstständ-

ständigen Dinge, willkührlich an, und versparen es bis in die natürliche Gottesgelahrheit, zu erweisen, daß GOtt selbstständig sey, und daß also ein selbstständiges Ding möglich und würklich sey. Ein selbstständiges Ding ist, mit einem vor sich bestehenden Dinge, oder mit einer Substanz, nicht einerley. Wir geben zu, daß das selbstständige Ding nothwendig eine Substanz seyn müsse; allein nicht eine iedwede Substanz ist selbstständig. Eine Substanz kan zwar ausser einem Subjecte würklich seyn, allein demohnerachtet kan es nöthig seyn, daß sie ausser sich einen hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit habe. Wenn das selbstständige Ding würklich ist, so hat es ausser sich keinen Grund seiner Würklichkeit, und es wird daher auch ein unabhängliches Ding genennt, weil es nicht von andern Dingen ausser sich als von seinen Ursachen abhanget. Wir sagen nicht, daß das selbstständige Ding gar keine Ursachen habe, und ohne alle Ursachen würklich seyn könne; denn es gibt innerliche Ursachen, wie z. E. das Wesen und die Natur der Dinge eine innerliche Ursach derselben ist. Folglich hat das selbstständige Ding in sich selbst seine Ursachen. Der wahre Begrif eines selbstständigen Dinges besteht also darin, daß es würklich seyn kan, und wenn auch ausser ihm nichts vorhanden seyn solte; und daß, wenn auch ausser ihm was vorhanden ist, seine Würklichkeit demohnerachtet in demselben nicht gegründet ist. Man kan hier kein Beyspiel von einem solchen Dinge anführen, denn GOtt allein ist ein selbstständiges Ding. **Ein Ding im Gegentheil hanget von andern ab**, oder es ist ein abhängliches Ding, wenn es unmöglich würklich seyn kan, ohne Ursachen ausser sich zu haben; oder ohne den Grund seiner Würklichkeit in andern Dingen, die ausser ihm befindlich sind, zu haben. Wenn ein solches Ding würklich seyn soll, so müssen ausser ihm Dinge vorhanden seyn, die seine Ursachen sind, und es ist schlechterdings unmöglich, daß es allein würklich seyn solte. Es muß, wenn es würklich seyn soll, nicht nur Ursachen haben, sondern es muß auch solche Ur-

sachen haben, die ausser ihm würklich sind. Wir Menschen sind dergleichen Dinge. GOtt ist ausser uns, und wir würden nicht würklich seyn, wenn er uns nicht erschaffen hätte. Ja wir würden keinen Augenblick fortdauren, wenn GOtt nicht alle Augenblicke unsere Würklichkeit würkte, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit erwiesen werden wird. Also sind wir Dinge, die von GOtt abhangen. Ja wir hangen auch noch von unsern Eltern, von der Luft, von dem Feuer, und von unendlich vielen andern Dingen, die ausser und neben uns in der Welt würklich sind, ab, und wir sind also Dinge, die nicht selbstständig sind. Es ist vor sich klar, daß ein Ding, welches nicht selbstständig ist, von andern abhange, und, was nicht von andern abhanget, ein selbstständiges Ding sey. Es gibt also keine dritte Art von Dingen, die weder selbstständige Dinge wären, noch solche Dinge, die von andern Dingen ausser sich abhangen.

§. 238.

Das selbstständige Ding ist, mit dem nothwendigen und unendlichen Dinge, völlig einerley. Um uns vollkommen davon zu überzeugen, dürfen wir nur zweyerley erweisen. Einmal: **das selbstständige Ding ist das nothwendige und unendliche Ding.** Denn das selbstständige Ding hat, keinen hinreichenden Grund seiner Würklichkeit, ausser sich §. 237. Da es nun aber nothwendig, einen hinreichenden Grund seiner Würklichkeit, haben muß §. 34. so muß derselbe in ihm selbst befindlich seyn. Nun ist seine Würklichkeit, wie die Würklichkeit aller möglichen Dinge, eine innerliche Bestimmung, welche in seinem Wesen gegründet ist §. 60. Folglich ist, um seiner Selbstständigkeit willen, seine Würklichkeit eine innerliche Bestimmung, welche in seinem Wesen zureichend gegründet ist. Eine solche innerliche Bestimmung ist eine Eigenschaft §. 54. und schlechterdings nothwendig §. 109. Es ist demnach, die Würklichkeit des selbstständigen Dinges, eine Eigenschaft und schlechterdigs nothwendig. Folglich ist es das nothwendige Ding §. 117. 119. und auch das unendliche

Ding,

Ding, weil das nothwendige und unendliche Ding ein und eben dasselbe Ding ist §. 92. 93. Zum andern: **das nothwendige und unendliche Ding ist selbstständig.** Denn das nothwendige, folglich auch das unendliche Ding §. 92. 93. hat den hinreichenden Grund seiner Würklichkeit in sich selbst §. 119. Da nun eine iede Folge seyn kan, wenn sie einen hinreichenden Grund hat §. 34. so kan das nothwendige und unendliche Ding würklich seyn, ohne daß es einen Grund seiner Würklichkeit ausser sich habe, weil es schon in sich selbst alle die Gründe hat, die zu seiner Würklichkeit nöthig sind. Ein solches Ding ist selbstständig §. 237. Es ist demnach, das nothwendige und unendliche Ding, auch selbstständig. Wenn man also erwiesen hat, daß ein Ding das nothwendige und unendliche Ding sey, so ist zugleich erwiesen, daß es selbstständig sey; und wenn die Selbstständigkeit eines Dinges erwiesen worden, so ist zugleich dargethan worden, daß es das nothwendige und unendliche Ding sey. Nothwendiges Ding, unendliches Ding, selbstständiges Ding, sind drey Benennungen eines und eben desselben Dinges. Ein und eben dasselbe Ding wird ein nothwendiges Ding genennt, in so ferne es schlechterdings unmöglich ist, daß es nicht würklich seyn solte; es wird genennt ein unendliches Ding, in so fern es den allerhöchsten Grad der Realität hat; und es wird selbstständig genennt, in so ferne es keine Gründe seiner Würklichkeit in andern Dingen hat, die ausser ihm befindlich sind.

§. 239.

Eben so kan auch erwiesen werden, daß ein zufälliges, endliches und von andern abhangendes Ding einerley sey. Erstlich: **ein zufälliges und endliches Ding hanget von andern Dingen ausser sich ab, oder es kan nicht selbstständig seyn.** Denn gleich ietzo ist erwiesen worden, daß ein selbstständiges Ding, ein nothwendiges und endliches Ding, seyn müsse. Ein Ding demnach, welches nicht nothwendig und unendlich ist, das ist auch nicht selbst-

ständig. Zufällige und endliche Dinge sind keine nothwendigen und unendlichen Dinge §. 117. 191. Folglich ist kein zufälliges und endliches Ding selbstständig. Was nicht selbstständig ist, das hanget von andern Dingen ausser sich ab §. 287. Folglich hangen, alle zufällige und endliche Dinge, von andern Dingen ausser sich ab. Dieser Satz ist sehr wichtig, weil ohne demselben, aus der Würklichkeit der Welt, nicht erwiesen werden kan, daß ein GOtt würklich sey. Wir wollen ihn demnach, noch auf eine andere Art, darthun. Ein zufälliges, folglich auch ein endliches Ding, weil alle zufällige Dinge endlich sind §. 193. hat eine Würklichkeit, die eine zufällige Beschaffenheit ist §. 121. Die zufälligen Beschaffenheiten sind nur unzureichend in dem Wesen gegründet §. 54. Folglich hat ein zufälliges und endliches Ding nur, einen unzureichenden Grund seiner Würklichkeit, in sich selbst. Um eines blossen unzureichenden Grundes willen kan nichts seyn, sondern, was seyn soll, muß einen zureichenden Grund haben §. 34. Wenn also ein zufälliges und endliches Ding würklich seyn soll, so müssen ausser ihm noch mehrere Gründe seiner Würklichkeit da seyn, damit seine Würklichkeit einen hinreichenden Grund habe. Ein Ding, welches nicht anders würklich seyn kan, als wenn seine Würklichkeit in andern Dingen ausser sich gegründet ist, ist ein Ding, welches von andern abhanget §. 237. Folglich ist ein iedwedes zufälliges und endliches Ding ein Ding, welches von andern Dingen ausser sich abhanget. Zum andern: **ein iedes Ding, welches von andern Dingen ausser sich abhanget, ist ein zufälliges und endliches Ding.** Denn in dem vorhergehenden Absatze ist erwiesen worden, daß das nothwendige und unendliche Ding auch nothwendig ein selbstständiges Ding seyn müsse. Was also nicht selbstständig ist, dem fehlt eine Eigenschaft, ohne welchem es unmöglich ein nothwendiges und unendliches Ding seyn kan, und es muß also zufällig und endlich seyn §. 117. 191. Ein Ding, welches von andern abhanget, ist nicht selbstständig §. 237. es muß also

ein

ein zufälliges und endliches Ding seyn. So bald also die Zufälligkeit und Endlichkeit eines Dinges erwiesen worden, so bald ist auch dargethan, daß es nicht anders würklich seyn könne, als wenn ausser ihm Dinge vorhanden sind, die seine Ursachen sind. Und so bald erwiesen worden, daß ein Ding ein abhängliches Ding sey, so bald ist auch dargethan, daß es endlich und zufällig sey. Ein endliches Ding, ein zufälliges Ding, und ein abhängliches Ding sind Benennungen, die ein und eben demselben Dinge in verschiedener Absicht beygelegt werden. Ein Ding wird endlich genennt, in so ferne es nicht den höchsten Grad der Realität besitzt; es wird zufällig genennt, in so ferne es wenigstens an sich möglich ist, daß es auch nicht würklich sey; und es wird ein abhängliches Ding genannt, in so ferne es nicht würklich seyn kan, wenn es keine Ursachen hat, die ausser ihm vorhanden sind. Gleichwie man, durch die Selbstständigkeit, die Würklichkeit eines Dinges versteht, in so ferne sie gar keinen Grund ausser dem Dinge hat; also versteht man, durch die Abhänglichkeit eines Dinges, die Würklichkeit desselben, in so ferne sie nothwendig in andern Dingen ausser demselben gegründet ist. Ein selbstständiges Ding hat den ganzen Grund seiner Würklichkeit in sich selbst, ein abhängliches Ding hat den Grund seiner Würklichkeit theils in sich, theils ausser sich, und es ist unmöglich, daß ein Ding seyn solte, welches den ganzen Grund seiner Würklichkeit ausser sich hätte, oder dessen Würklichkeit gar nicht in ihm selbst gegründet wäre §. 60.

§. 240.

Nunmehr wollen wir diejenigen verschiedenen Arten der Ursachen nach einander durchgehen, deren Untersuchung wenigstens den Vortheil verschaft, daß wir dadurch in den Stand gesetzt werden, viele wichtige Wahrheiten, in andern Wissenschaften ausser der Ontologie, besser und richtiger zu verstehen. Und da kommen zuerst, die Mitursachen, zu untersuchen vor. Die tägliche Erfahrung lehrt, daß ein Ding, eine Sache viele Ursachen zugleich haben könne. Vater und Mutter sind Ursachen, eines und eben desselben

Kindes. Wie viele Ursachen kommen nicht zusammen, wenn ein Mensch glücklich oder unglücklich werden soll? Die Wärme, die Luft, das Erdreich, das Wasser, die Nahrungstheilgen, die Röhren in den Pflanzen u. s. w. sind insgesamt Ursachen von ein und eben derselben Sache, nemlich von dem Wachsthume der Pflanzen. Mehrere Ursachen demnach einer und eben derselben Sache werden **Miturſachen** genennt. Oder eine Miturſache eines Dinges ist eine Ursach desselben welche mit andern Ursachen zusammengenommen den Grund seiner Würklichkeit enthält. Und eine **Ursach komt mit der andern zusammen**, oder es ist ein Zusammenfluß unter ihnen, in so ferne die eine mit der andern die Miturſach von einer und eben derselben Sache ist. So sagt man: ein Mensch sey, durch einen wunderbaren Zusammenfluß der Umstände und Ursachen, glücklich oder unglücklich geworden. Die Ursach eines Dinges, in so ferne sie keine Miturſachen hat, wird die **einzige Ursach** desselben genennt. Ueberhaupt hat kein Ding nur eine einzige Ursach, aber es kan nur eine einzige Ursach von einer Art haben. Z. E. GOtt ist nicht überhaupt die einzige Ursach der Welt, allein er ist die einzige würkende Ursach derselben, weil er in der Schöpfung derselben ausser sich keinen Gehülfen gehabt hat. Wenn ein Ding mehrere Ursachen zugleich hat, so wird unter denselben diejenige die **Haupturſach** des Dinges genennt, in welcher das Ding vornehmlich und gröstentheils gegründet ist; oder diejenige Ursach ist die Haupturſach, welche den gröſten Grund der Würklichkeit des Dinges in sich enthält; oder welche das meiste zu der Würklichkeit beyträgt. Diejenigen Ursachen aber, welche zwar Miturſachen sind, aber nicht so viel Grund in sich enthalten als die Haupturſach, werden **die Nebenurſachen** genennt. Z. E. die Haupturſach, warum ein Mensch eine Handlung vornimt, ist der Grund, um dessentwillen er vornemlich handelt, er kan aber auch noch Nebenurſachen, und ausser seiner Hauptabsicht bey dieser Handlung noch Nebenabsichten haben. Der

Ver-

Verfasser eines Buchs ist die Haupturſach desſelben, der Buchdrucker aber, und andere Urſachen desſelben, die Nebenurſachen. Man kan ſagen, daß manchmal, zwey oder mehrere Miturſachen eines und eben desſelben Dinges, von gleichem Gewichte ſeyn können, und ſie müſſen alſo insgeſamt Haupturſachen genennt werden. Denn wenn man auch gleich ſagen wolte, es ſey unmöglich, daß auch nur zwey Urſachen eines Dinges einander völlig gleich ſeyn ſolten, dergeſtalt, daß die eine nicht mehr und nicht weniger Grund von der Würklichkeit des Dinges in ſich enthalte, als die andere; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß ſie einander ſo gleich kommen können, daß man gar nicht merken kan, daß die eine mehr zu dem Dinge beytrage als die andere. Und alsdenn verdienen ſie insgeſamt, Haupturſachen des Dinges, genennt zu werden. So können zwey Gelehrte ſich vereinigen, ein Buch zu ſchreiben, dergeſtalt, daß ein ieder davon ohngefehr die Hälfte ausarbeitet. Und da würde man eine Ungerechtigkeit begehen, wenn man den einen nur eine Nebenurſach nennen wolte.

§. 241.

Eine iedwede Urſach iſt Etwas, welches den Grund eines andern in ſich enthält §. 235. So wie nun der Grund, welcher in der Urſach enthalten iſt, beſchaffen iſt, ſo iſt auch die Urſach beſchaffen, und man kan demnach die Urſachen eben ſo eintheilen, als die Gründe. Erſtlich, der Grund der Würklichkeit, welcher in der Urſach angetroffen wird, iſt entweder ein zureichender oder ein unzureichender Grund derſelben §. 34. Eine zureichende Urſach eines Dinges enthält den zureichenden Grund ſeiner Würklichkeit, die unzureichende Urſach aber nur einen unzureichenden Grund. So ſind die Eltern nur die unzureichenden Urſachen ihrer Kinder, weil ſie ohne Mitwürkung GOttes kein Geſchöpf ihrer Art hervorbringen können. GOtt wird die zureichende würkende Urſach der Welt genennt, weil er den zureichenden Grund der Schöpfung der Welt in ſich enthält. Zum andern, die Miturſachen eines

Dinges sind einander entweder zugeordnet, oder untergeordnet §. 38. **Einander zugeordnete Ursachen** eines Dinges sind solche Miturſachen desselben, deren keine eine Ursach der andern ist; oder deren keine den Grund ihrer Würklichkeit in der andern hat. Z. E. Vater und Mutter sind Miturſachen des Kindes, die einander zugeordnet sind. **Einander untergeordnete Ursachen** eines Dinges aber sind solche Miturſachen desselben, deren die eine wiederum eine Ursach von der andern ist; oder deren die eine wiederum ihren Grund der Würklichkeit in der andern hat. Z. E. der Großvater und Vater sind Miturſachen eines Kindes, die einander untergeordnet sind: denn der Vater hat den Grund seiner Würklichkeit in dem Großvater. Nun können, unendlich viele Miturſachen eines Dinges, einander untergeordnet seyn. Wie viele Väter hat ein ietzt lebender Mensch, bis auf Adam hinauf? Man nennt daher diejenige Ursach, in der ganzen Reihe der Ursachen, die einander untergeordnet sind, die erste oder letzte **Ursach**, welche die Ursach aller übrigen Ursachen in derselben Reihe ist, so daß sie selbst keine Ursach ausser sich hat. GOtt wird schlechterdings die erste Ursach aller natürlichen Veränderungen in der Welt genennt, weil er selbst keine Ursach ausser sich hat, weil er die Ursach aller Creaturen ist, und weil folglich alle Creaturen in allen ihren Handlungen ihm untergeordnet sind. Man nennt aber auch eine Ursach die erste, in Absicht auf eine gewisse Reihe, in welcher sie keine Ursach hat. So wird Adam, in der Reihe der Menschen, der erste Mensch genennt, weil er unter den Menschen keine Ursach hat, ob er gleich die Ursach aller Menschen ausser der Eva ist. Die **Zwischenursachen** sind, in einer Reihe der Ursachen, die einander untergeordnet sind, diejenigen, welche ausser sich Ursachen haben. Z. E. unsere Großeltern sind Zwischenursachen von uns, weil sie wiederum ihre Eltern haben. Alle Zwischenursachen sind entweder **nähere**, oder entferntere **Ursachen**: jenes, wenn sie einen nähern Grund, und dieses, wenn sie einen

ent-

entferntern Grund der Würklichkeit in sich enthalten §. 40. Die Ureltern sind entferntere Ursachen der Kinder, als die Großeltern. Je mehr Ursachen einer Ursach untergeordnet werden müssen, ehe sie die Ursach eines Dinges ist, eine desto entferntere Ursach ist sie; je weniger Zwischenursachen aber zwischen einer Ursach und dem verursachten Dinge angetroffen werden, eine desto nähere Ursach ist sie. Zum dritten enthält, eine Ursach eines Dinges, entweder einen mittelbaren oder unmittelbaren Grund seiner Würklichkeit §. 40. Ist das erste, so heist sie die mittelbare Ursach, von welcher also das Ding vermittelst anderer Ursachen abhanget, und welcher allemal andere Ursachen untergeordnet seyn müssen. Z. E. die Großeltern sind die mittelbaren Ursachen der Enkel, und GOtt ist die mittelbare Ursach aller natürlichen Begebenheiten in der Welt. Diese Ursachen können entferntere und nähere Ursachen seyn, sie können auch die ersten Ursachen seyn. Die unmittelbare Ursach eines Dinges enthält den unmittelbaren Grund ihrer Würklichkeit, und zwischen ihr und dem Dinge sind keine Zwischenursachen. GOtt ist die unmittelbare Ursach aller Wunderwerke, und die Eltern sind die unmittelbaren Ursachen ihrer Kinder. Es ist vor sich klar, daß nicht nur alle Dinge, in so ferne sie Ursachen haben, eben so eingetheilt und benennt werden können, wie ihre Ursachen; sondern daß auch, alle Mitursachen ein und eben desselben Dinges, eben deswegen, weil sie Mitursachen sind, in einem Zusammenhange stehen §. 39.

§. 242.

Wir müssen einen sehr merkwürdigen Unterschied derjenigen Mitursachen, die einander untergeordnet sind, ausführen, auf welchem ein sehr fruchtbarer allgemeiner Grundsatz der menschlichen Erkenntniß beruhet, von welchem in dem folgenden Absatze gehandelt werden soll. Nemlich wenn eine Ursach der andern untergeordnet ist, so geschiehet dieses entweder auf eine wesentliche Art, oder zufälliger Weise. Nemlich diese Sache verhält sich folgender Gestalt. Gesetzt ein Ding habe zwey Ursachen, dergestalt, daß die

eine wiederum eine Ursach der andern ist, so kan dieses auf eine zweyfache Weise stat finden. Erstlich, wenn die Zwischenursach, in so ferne sie die Ursach des Dinges ist, ihrer Würklichkeit nach von der entferntern Ursach abhanget; oder wenn die Zwischenursach dasjenige, wodurch sie die Ursach eines Dinges ist, von ihrer Ursach empfangen hat. Z. E. die Großeltern enthalten den Grund der Würklichkeit desjenigen in den Eltern, wodurch sie die Ursachen ihrer Kinder sind, in sich, folglich sind die Eltern, in so ferne sie die Ursachen der Kinder sind, den Großeltern untergeordnet. Wenn die Creaturen gutes thun, so sind sie, vermittelst ihrer in ihnen würklichen Realitäten, die Ursachen desselben. GOtt ist die Ursach aller würklichen Realitäten in den Creaturen. Folglich sind die Creaturen, in Absicht auf alle ihre guten Würkungen, dem höchsten Wesen untergeordnet, in so ferne sie die Ursachen des Guten in ihren Würkungen sind. Alle Miturſachen eines Dinges nun, deren die eine der andern auf diese Art untergeordnet ist, die sind auf eine wesentliche Art einander untergeordnet. Alle übrige Miturſachen aber, die einander nicht auf diese Art untergeordnet sind, die sind einander zufälliger Weise untergeordnet. Diese Art der Unterordnung findet allemal stat, wenn die entferntere Ursach den Grund der Würklichkeit einer ganz andern Bestimmung der Zwischenursach ist, als von welcher das verursachte Ding abhanget; oder wenn eine Zwischenursach zwar einer andern Ursach untergeordnet ist, aber nicht in so ferne sie eine Ursach eines Dinges ist. Gesetzt, ein ganz ungelehrter Vater habe einen Sohn, vor dessen Geburt er noch stirbt. Gesetzt, diesen Sohn läst ein Anverwandter studieren, und der Sohn wird mit der Zeit ein gelehrter Mann, welcher ein vortreffliches Buch schreibt: so ist der Sohn die Ursach des Buchs, und sein Vater ist die Ursach von ihm. Allein da er dasjenige, wodurch er die Ursach des Buchs ist, nicht von seinem Vater empfangen hat, so ist er in Absicht auf sein Buch zwar eine seinem Vater untergeordnete Ursach, allein

nur

nur auf eine zufällige Art. Wenn eine Creatur böses thut, so ist sie die Ursach desselben, durch ihre wesentliche Unvollkommenheit. Nun ist zwar GOtt die Ursach der Creatur, aber nicht die Ursach ihrer wesentlichen Unvollkommenheit. GOtt hat also in den Creaturen dasjenige nicht verursacht, wodurch sie die Ursachen des Bösen werden. In so ferne also eine Creatur böses thut, in so ferne ist sie zwar eine dem höchsten Wesen untergeordnete Ursache, aber nur zufälliger Weise. Diese Eintheilung scheint zwar, auf den ersten Anblick, zu dunkel und zu schwer zu seyn. Allein man kan sich hier nicht anders helfen. Ohne dieser Eintheilung verwickelt man sich in grosse Schwierigkeiten, wie gleich erhellen wird.

§. 243.

Die Ursach einer andern Ursach, ist allemal auch die Ursach von den Folgen der leztern, wenn die andere der erstern auf eine wesentliche Art untergeordnet ist. Denn wenn die Ursachen einander wesentlich untergeordnet sind, so ist die erste der Grund von der andern, in so ferne diese der Grund ihrer Folgen ist, die von ihr abhangen §. 242. Da nun der Grund eines andern Grundes zugleich der Grund von den Folgen des leztern ist §. 39. so muß auch die Ursach einer andern Ursach, die ihr auf eine wesentliche Art untergeordnet ist, zugleich die Ursach der Folgen seyn, die von der leztern abhangen. Dieser Satz braucht keines eigenen Beweises, denn er ist nur ein Fall, welcher unter die allgemeine Grundwarheit gehört, die wir §. 39. erwiesen haben. Jedermann denkt so: daher hält iedermann mit Recht die Großeltern für Ursachen ihrer Enkel, und das höchste Wesen für die Ursach alles desjenigen Guten, was die Creaturen thun und hervorbringen. Gemeiniglich trägt man diesen Grundsatz ohne Einschrenkung vor: Die Ursach eines Dinges, welches eine Ursach eines andern Dinges ist, ist auch eine Ursach dieses andern Dinges. Allein alsdenn kan er auch auf solche Fälle gedeutet werden, wo die Miturſachen einander nur zufälli-

ger

ger Weise untergeordnet sind. Alsdenn aber kan er nicht nur nicht bewiesen werden, weil er nicht mit zu der allgemeinen Wahrheit gehört, die §. 39. erwiesen worden; sondern er kan auch durch unendlich viele Fälle widerlegt werden, und alle diejenigen, welche ihn ohne Einschrenkung annehmen, verwickeln sich in grosse Schwierigkeiten. Aus der Einschrenkung, die wir hinzugesetzt haben, erhellet demnach aufs deutlichste, daß GOtt nicht eine Ursach des Bösen sey, was die Creaturen thun, ob er gleich die Ursach der Creaturen selbst ist; eben so wenig als ein Vater die Ursach einer gelehrten Schrift ist, die sein Sohn geschrieben, und welcher seinem Vater seine Gelehrsamkeit nicht zu verdanken hat.

* *

Der fünfte Abschnitt.
Von den würkenden Ursachen.

§. 244.

Eine von den vornehmsten und wichtigsten Arten der Ursachen sind die würkenden Ursachen, die in diesem Abschnitte zu betrachten sind. Ein grosser Theil der ganzen menschlichen Erkenntniß besteht, in der Untersuchung der Würkungen GOttes, der Natur, und der Kunst. Und, eine allgemeine Abhandlung der würkenden Ursachen, verspricht uns demnach eine ansehnliche Menge von Begriffen und Wahrheiten, die überall mit Nutzen gebraucht werden können. Nemlich eine iedwede Ursach enthält, den Grund der Würklichkeit des verursachten Dinges in sich §. 235. Nun kan man die Frage aufwerfen: wie und auf was Art und Weise eine Ursach den Grund des verursachten Dinges in sich enthalte, oder wie sie dasselbe verursache? Und da kan man, folgenden Unterschied, gar leicht beobachten. Einige Ursachen handeln, indem sie ihre Folge verursachen, oder sie werden durch eine Handlung und im Han-

deln

deln die Ursach eines Dinges. Einige Ursachen aber sind nicht auf diese Art beschaffen, sondern man kan sie als Ursachen gedenken, ohne sich dieselben als handelnde Dinge vorzustellen. Z. E. wenn ein Handwerksmann ein Werk seiner Kunst hervorbringt, so wird er eine Ursach desselben, und zwar durch eine Handlung. GOtt ist, eine Ursach der Welt, vermittelst der Handlung der Schöpfung. Allein unsere Absichten und Bewegungsgründe sind Ursachen unserer Handlungen, da sie aber selbst nicht handeln, so sind sie zwar Ursachen, aber nicht vermittelst einer Handlung. Die erste Art der Ursachen, welche handeln, oder vermittelst einer Handlung das verursachte Ding verursachen, wollen wir **die würkende Ursach im weitern Verstande** nennen. So ist GOtt die würkende Ursach der Welt, und ein iedweder Künstler ist eine würkende Ursach der Werke seiner Kunst. Durch eine **Würkung** verstehen wir ein iedwedes Ding, in so ferne es eine würkende Ursach hat. Die Welt ist eine Würkung GOttes, wie die Werke der Kunst Würkungen eines Künstlers sind. Es gibt also Ursachen, die keine würkenden Ursachen sind, und was eine würkende Ursach ist, das muß handeln und handeln können. Nun kan kein Accidenz handeln, sondern was handelt ist eine Substanz §. 164. Folglich sind alle würkende Ursachen Substanzen, und nur Substanzen können würkende Ursachen seyn. Kein Accidenz, ob es gleich eine Ursach von anderer Art seyn kan, kan eine würkende Ursach genennt werden. In der gemeinen Art zu denken stelt man sich ofte ein Accidenz als eine würkende Ursach vor, wenn man z. E. sagt, die Handlungen sind Würkungen der Erkenntniß. Allein in der gemeinen Art zu denken stellen wir uns Sachen ofte so vor, wie sie uns auf den ersten Anblick zu seyn scheinen, und ein Accidenz kan uns eine würkende Ursach, folglich eine Substanz zu seyn scheinen §. 155. Bey den würkenden Ursachen können wir, einen sehr merkwürdigen Unterschied, bemerken. Nemlich, wenn die Würkung endlich, und also gut und böse, vollkommen und unvollkommen,

men, reell und verneinend zugleich ist, so wird sie, in so ferne sie gut, vollkommen und reell ist, von der würkenden Ursach anders verursacht, als in so ferne sie böse, unvollkommen und verneinend ist. Nemlich weil keine Realität in einer Verneinung, und keine Verneinung in einer Realität gegründet ist §. 133. 134. so würkt eine würkende Ursach ihre Würkung, in so ferne diese gut, vollkommen und reell ist, in so ferne sie reelle Kräfte hat, dieselben auf eine reelle Art braucht, und in so ferne die würkende Handlung reell ist. Sie würkt aber die Würkung, in so ferne diese böse, unvollkommen und verneinend ist, in so ferne in ihren Kräften, in dem Gebrauche derselben, und in der Handlung Verneinungen und Unvollkommenheiten sind. Wir wollen demnach die würkende Ursachen, in so ferne sie Realitäten würken, **würkende Ursachen im engern Verstande** nennen, in so ferne sie aber Verneinungen würken, wollen wir sie **fehlende Ursachen** nennen. Wenn z. E. ein Gelehrter ein Buch schreibt, so ist offenbar, daß er seine Kraft auf eine reelle Art braucht, in so ferne er deutliche, richtige und gewisse Gedanken hinschreibt. So bald er aber was dunkels, unverständliches, irriges hinschreibt, so bald verläßt ihn seine reelle Kraft, und er hat in solchen Stellen seiner Schrift nicht genungsam gedacht, indem er sie hingeschrieben.

§. 245.

So wie wir die Ursachen der Dinge überhaupt eingetheilt haben §. 240. 241. 242. so können und müssen auch die würkenden Ursachen eingetheilt werden. Allein es würde sehr unnöthig seyn, wenn wir alle diese Eintheilungen ohne Ausnahme auf die würkenden Ursachen anwenden wolten. Wir wollen dieses nur, in Absicht einer doppelten Eintheilung, thun. Erstlich, alle würkende Ursachen im weitern Verstande sind entweder mittelbare, oder unmittelbare würkende Ursachen §. 241. 40. Die **unmittelbare und nächste würkende Ursach** enthält den nächsten Grund der Würkung; oder sie würkt dieselbe, aber nicht

ver-

vermittelst einer andern würkenden Ursach. Eine iede Würkung wird die unmittelbare und nächste Würkung einer Handlung und Sache genennt, in so ferne sie ihren nächsten Grund in derselben hat. GOtt ist die unmittelbare würkende Ursache der Welt und der Wunderwerke, und diese sind unmittelbare Würkungen GOttes. Die mittelbare und entfernte würkende Ursach enthält den mittelbaren Grund der Würkung, und würkt sie vermittelst einer andern Ursach; und eine iede Würkung ist eine mittelbare und entfernte Würkung einer Handlung und Sache, in so ferne sie einen entfernten Grund in denselben hat. So ist, eine iede natürliche Würkung in der Welt, eine mittelbare Würkung GOttes. Zum andern, da eine Würkung mehrere würkende Ursachen zugleich haben kan, so sind dieselben entweder einander zugeordnet, oder untergeordnet §. 240. 241. Würkende Ursachen von einer Würkung, die einander zugeordnet sind, werden gesellschaftliche Ursachen genennt. Alle Arbeitsleute, die an einem Hause arbeiten, und die Eltern sind gesellschaftliche Ursachen des Gebäudes und des Kindes. Und da wird man manchmal finden, daß eine iede der gesellschaftlichen Ursachen, und wenn sie auch gleich mit den übrigen nicht in Gesellschaft gewesen wäre, dennoch zureichend gewesen seyn würde, die Würkung zu würken; manchmal aber findet man das Gegentheil. Z. E. wenn zwey oder mehr Pferde einen Wagen fortziehen, so könnte ofte ein einziges dieses bewerkstelligen. Allein wenn ein Wagen für ein Pferd zu schwer ist, oder wenn der Wagen stecken bleibt, so sind manchmal zwey oder mehrere Pferde unvermögend den Wagen fortzuziehen, und wenn eins oder mehrere noch vorgelegt werden, alsdenn erfolgt die Würkung. Alle gesellschaftliche Ursachen würken die Würkung gemeinschaftlich, in dem andern Falle aber insbesondere helfen sie einander. Nemlich wenn eine würkende Ursache, oder mehrere würkende Ursachen unzureichend sind, eine Würkung zu würken, so wird eine iede würkende Ursach, die sich zu ihnen geselle,

und mit ihnen gemeinschaftlich würkt, die helfende Ursach genennt. Die Hülfe ist demnach der Zusatz zu den Kräften der würkenden Ursach, ohne welchem sie unzureichend seyn würde, eine Würkung zu würken. Ich helfe einem Gefallenen aufstehen, wenn er zwar selbst aufzustehen sich bemüht, wenn er aber seinen Zweck nicht erreichen kan, und ich seinen Mangel ersetze. So hilft man iemanden sein Glück machen, studieren u. s. w. Wer also allein etwas thut, der thut mehr als helfen, und wer einem andern hilft, der ist niemals die einzige Ursach. Ofte sind Leute so unverschämt, wenn sie uns um Hülfe ansprechen, und erwarten, daß wir allein arbeiten sollen zu ihrem Besten, und sie wollen nichts thun. Und ofte ist ein Mensch, der uns bloß geholfen hat, so stolz, daß er sich einbildet, er allein habe uns glücklich gemacht. Eine helfende Ursach ist allemal, nur eine gesellschaftliche Ursach. Wenn mehrere würkende Ursachen einander untergeordnet sind, so ist die eine eine Würkung von der andern, und sie sind entweder von gleichem Gewicht, oder die eine, die der andern untergeordnet ist, ist nur eine Nebenursach §. 240. Zu dem ersten Falle kan man rechnen, wenn der Großvater und der Vater, als zwey würkende Ursachen des Kindes, angesehen werden. In dem andern Falle aber wird die Nebenursach ein Werkzeug, oder ein Instrument, und eine Instrumentalursach genennt. Nemlich ein Werkzeug ist eine würkende Ursach im weitern Verstande, welche eine Nebenursach ist, und in derjenigen Handlung, wodurch die Würkung gewürkt wird, einer Hauptursach untergeordnet ist, oder von derselben abhangt. Die Feder ist mein Werkzeug, wodurch ich schreibe. Ich bin die Hauptursach der Schrift, und die Feder eine Nebenursach. Und ob sie gleich sonst keine Würkung von mir ist, so hanget sie doch im schreiben, oder in dieser Handlung, von mir ab. Ein Bedienter, der auf Befehl seines Herrn etwas thut, ist ein Werkzeug seines Herrn, und man sagt mit Recht, daß alle Creaturen Werkzeuge in den Händen GOttes sind, wodurch

er

er die Würkungen der Natur hervorbringt. Da nun alle Ursachen mit dem verursachten Dinge in einem Zusammenhange stehen §. 235. so ist auch zwischen den würkenden Ursachen und ihren Würkungen, ein Zusammenhang, ja wenn eine Würkung mehrere würkende Ursachen hat, sie mögen nun einander zugeordnet oder untergeordnet seyn, so sind sie sämtlich deswegen mit einander verknüpft, weil sie eine und eben dieselbe Würkung gemeinschaftlich würken §. 39. Und diesen Zusammenhang kan man, den **würkenden Zusammenhang** der Dinge, nennen. Ein Ding kan in hunderterley andern Verknüpfungen stehen, und wird weder gewürkt, noch würkt es etwas anders. Wenn es aber in einem würkenden Zusammenhange stehen soll, so muß es entweder würken, oder gewürkt werden, oder beydes zugleich. So ist zwischen GOtt und der Welt, zwischen den Eltern und Kindern ein würkender Zusammenhang.

§. 246.

In dem 41 und 42 Absatze ist erwiesen worden, daß wir allemal schliessen können: wo der Grund ist, da ist auch die Folge, und wo die Folge ist, da muß auch der Grund seyn. Da nun ein iedwedes Principium, den Grund seiner Folge, in sich enthält §. 235. so fliessen daraus folgende allgemeine Regeln der menschlichen Erkenntniß: 1) **Wo das Principium ist, da ist auch die Folge desselben**, oder man kan allemal, von der Möglichkeit, Würklichkeit und Wahrheit des Principiums, auf die Möglichkeit, Würklichkeit und Wahrheit der Folge desselben schliessen. 2) **Wo die Folge des Principiums ist, da ist auch das Principium**, oder man kan, von dieser Folge, auf das Principium schliessen. 3) **Wo die Ursach ist, da ist auch das verursachte Ding**, oder man kan von der Ursach auf das verursachte Ding schliessen. 4) **Wo das verursachte Ding ist, da ist auch die Ursach**, oder man kan von jenem auf diese schliessen. 5) **Wo die würkende Ursach ist, da ist die Würkung**, oder man kan von jenem allemal auf diese schliessen. 6) **Wo die Würkung ist, da ist**

die würkende Ursach, oder man kan von jener auf diese schliessen. Alle diese Regeln zu denken werden von Jedermann im gemeinen Leben beobachtet, und es ist unnöthig, daß wir sie weiter erläutern; weil nicht nur die §. 41. 42. angeführten Beyspiele auch hier zur Erläuterung dienen können, sondern weil auch diese Sätze nichts anders sind, als Anwendungen der §. 41. 42. untersuchten Wahrheiten auf einige besondere Fälle. Diese letzte Anmerkung gilt auch von den Regeln, die wir in den drey nächst folgenden Absätzen untersuchen wollen.

§. 247.

In dem 43 und 44 Absatze ist erwiesen worden, daß wir allemal schliessen können: Wo der Grund nicht ist, da fält auch die Folge weg; und wenn die Folge nicht ist, so kan auch der Grund nicht seyn. Daraus fliessen folgende allgemeine Grundwahrheiten, als Anwendungen dieser zwey Wahrheiten auf besondere Fälle: 1) **Wenn das Principium nicht ist, so ist auch die Folge desselben nicht**; oder von der Unmöglichkeit oder Unrichtigkeit des Principiums, kan man auf die Unmöglichkeit oder Unrichtigkeit seiner Folge schliessen. 2) **Wenn die Folge des Principiums nicht ist, so ist auch das Principium nicht**; fält jene weg und muß jene geleugnet werden, so fält auch dieses weg und muß geleugnet werden. 3) **Wenn die Ursach nicht ist, so ist auch das verursachte Ding nicht**; fält jene weg, so fält auch dieses weg. 4) **Wenn das verursachte Ding nicht ist, so ist auch die Ursach nicht**; oder fält jenes weg, so muß diese auch nicht da seyn. 5) **Wenn die würkende Ursach nicht ist, so ist auch die Würkung nicht**; und 6) **wenn die Würkung nicht ist, so kan auch die würkende Ursach nicht seyn.**

§. 248.

In dem 203. und 204. Absatze ist erwiesen worden: daß man nicht nur, von der Uebereinstimmung, Aehnlichkeit und Gleichheit der Gründe, auf die Uebereinstimmung, Aehn-

Aehnlichkeit und Gleichheit der Folgen schliessen könne; sondern auch umgekehrt, von der Uebereinstimmung, Aehnlichkeit und Gleichheit der Folgen, auf die Uebereinstimmung, Aehnlichkeit und Gleichheit der Gründe. Hieraus fliessen folgende Wahrheiten. 1) Wenn mehrere Principia mit einander übereinstimmen, einander ähnlich und gleich sind, so stimmen auch ihre Folgen mit einander überein, und sind einander ähnlich und gleich. 2) Wenn die Folgen übereinstimmen, einander ähnlich und gleich sind, so müssen auch ihre Principia mit einander übereinstimmen, einander ähnlich und gleich seyn. 3) Einerley ähnliche und gleiche Ursachen, verursachen einerley ähnliche und gleiche Folgen. 4) Einerley ähnliche und gleiche verursachte Dinge, haben einerley ähnliche und gleiche Ursachen. 5) Einerley ähnliche und gleiche würkende Ursachen, würken einerley ähnliche und gleiche Würkungen; und 6) einerley ähnliche und gleiche Würkungen, haben einerley ähnliche und gleiche würkende Ursachen.

§. 249.

In dem 205 und 206 Absatze ist überhaupt erwiesen worden, daß man nicht nur, von der Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Ungleichheit der Gründe, auf die Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Ungleichheit der Folgen schliessen könne; sondern auch umgekehrt, von der Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Ungleichheit der Folgen, auf die Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Ungleichheit der Gründe. Hieraus fliessen folgende besondere Wahrheiten: 1) Wenn die Principia verschieden, unähnlich und ungleich sind, so sind auch ihre Folgen verschieden, unähnlich und ungleich. 2) Wenn die Folgen der Principien verschieden, unähnlich und ungleich sind, so sind auch die Principia verschieden, unähnlich und ungleich. 3) Wenn die Ursachen verschieden, unähnlich und ungleich sind, so sind auch die ver-

ursachten Dinge von einander verschieden, einander unähnlich und ungleich. 4) Wenn die verursachten Dinge verschieden, unähnlich und ungleich sind, so sind auch ihre Ursachen verschieden, unähnlich und ungleich. 5) Wenn die würkenden Ursachen verschieden, unähnlich und ungleich sind, so sind auch die Würkungen verschieden, unähnlich und ungleich; und endlich 6) wenn die Würkungen verschieden, unähnlich und ungleich sind, so sind auch die würkenden Ursachen verschieden, unähnlich und ungleich. Alle diese Wahrheiten werden täglich durch die Erfahrung bestätiget, und indem wir sie deutlich aus einander gesetzt haben, so haben wir ihre Anwendung und ihren Nutzen, in allen Arten der menschlichen Erkenntniß, dadurch zu befördern gesucht.

§. 250.

Eine iedwede Würkung hat den Grund ihrer Würklichkeit in der Handlung der würkenden Ursach §. 244. Man pflegt daher eine Sache nicht nur eine Würkung einer würkenden Ursach, sondern auch eine Würkung der Handlungen zu nennen. Z. E. die guten oder bösen Würkungen der menschlichen Handlungen. Durch eine Begebenheit versteht man eine einzelne, oder durchgängig bestimte Handlung, mit ihrer Würkung zusammengenommen. Man sagt: in der Historie werden Begebenheiten erzehlt, und iedermann weiß, daß diese Begebenheiten nichts anders sind, als Handlungen, Veränderungen, die würklich, und folglich durchgängig bestimt sind. Niemand nennt Substanzen, Personen, Länder, Reiche u. s. w. Begebenheiten; sondern Veränderungen, die sich mit allen diesen Dingen zutragen, bekommen diesen Namen. Man kan die Begebenheiten noch allgemeiner erklären, und darunter, eine iedwede einzelne Veränderung mit ihrer Würkung zusammengenommen, verstehen. Gesetzt, ich erzehlte iemanden: daß Cajus den Sempronius zu einem Duell herausgefodert, daß beyde an dem verabredeten Orte zu der verab-

redeten

redeten Zeit erschienen, und sich geschlagen; gesetzt hier unterbräche ich die Erzehlung, würde nicht iedermann sagen, daß ich mitten in der Erzehlung der Begebenheit abgebrochen? Soll also diese Erzehlung eine Begebenheit enthalten, so muß ich auch die Würkung derselben erzehlen z. E. daß beyde verwundet worden, oder einer derselben auf der Stelle geblieben u. s. w. Alle Verhältnisse einer Begebenheit werden die **Umstände** derselben genennt. Z. E. der Ort, wo sich eine Begebenheit zugetragen, die Zeit wenn sie sich zugetragen, sind Verhältnisse derselben, und man nennt so wohl den Ort als auch die Zeit einen Umstand. Dieses Wort gehört unter diejenigen, welche in sehr verschiedenen Bedeutungen genommen werden. Man nennt ofte, die Verhältnisse einer iedweden Sache, Umstände derselben. Daher sagt man: ein Mensch befinde sich in bedenklichen, in glücklichen, in vergnügten Umständen. Ja ofte rechnet man, zu den Umständen, alle Bestimmungen, so gar die innerlichen. Daher sagt man: die innerlichen und äusserlichen Umstände einer Person. Wir wollen also dem Worte eine Bedeutung festsetzen, und darunter nur die Verhältnisse der Begebenheiten verstehen.

§. 251.

Die Erfahrung lehrt, daß in dieser Welt nichts geschehen kan, wenn es nicht mitten in dem Zusammenhange der ausser einander befindlichen Dinge möglich und gegründet ist. Daher komt es, daß eine Handlung, eine Veränderung, ofte nicht würklich werden kan, wenn nicht solche Verhältnisse da sind, welche den Grund ihrer Würklichkeit enthalten. Ein General will ofte eine Schlacht liefern, es fehlt ihm aber der bequeme Ort. Manchmal kan man sein Glück machen, wenn man nur die rechte Zeit abpaßt. Folglich lehrt die Erfahrung, daß eine Begebenheit, den Grund ihrer Würklichkeit, in den Umständen der Zeit, des Orts, und in andern Umständen habe. Der Inbegrif derjenigen Umstände, welche Miturſachen einer Begebenheit sind, oder welche den Grund der Würklichkeit einer Begebenheit

in sich enthalten, wird die Gelegenheit genennt. So sagt man: man habe keine Gelegenheit mit iemanden zu sprechen, wenn man z. E. niemals an einem Orte mit ihm zusammenkommen kan. Ich gebe iemanden Gelegenheit mit mir bekannt zu werden, wenn ich mich mit ihm in einerley Gesellschaft begebe. Man muß also zu der Gelegenheit alle Umstände einer Begebenheit, den Ort, die Zeit rechnen, und man theilt dieselbe ein in eine Gelegenheit die nur erwartet und ergriffen werden muß, und die man sich selbst machen kan. Jene können wir nicht verursachen. Z. E. wenn die Gelegenheit in einer gewissen Zeit besteht, so kan man dabey nichts weiter thun, als daß man warte, bis diese Zeit komt. Diese aber kan man selbst verursachen. Z. E. wenn ich mit iemanden bekannt werden will, so kan dieses ofte geschehen, wenn ich mich an den Ort begebe, wo derselbe zu seyn pflegt. Und wie ofte hanget dieses nicht von mir selbst ab? Je mehrere und wichtigere Umstände zu einer Begebenheit zusammenfliessen, und ie mehrere und wichtigere Ursachen ihrer Würklichkeit dieselben enthalten, eine desto grössere und bessere Gelegenheit sind sie zu derselben Begebenheit. Wenn daher der Ort eine grosse Gelegenheit gibt, so nennt man ihn einen zu derselben Handlung sehr bequemen Ort. Ist die Zeit eine grosse Gelegenheit, so ist sie eine sehr gelegene Zeit u. s. w. Es ist demnach klar, daß die Gelegenheit eine Ursach der Begebenheit sey, weil sie den Grund ihrer Würklichkeit in sich enthält §. 235. Daher man sie auch die gelegentliche Ursach nennt. Manche verstehen, durch die gelegentliche Ursach, die Ursach der Gelegenheit, oder das Ding, welches die Gelegenheit oder die Umstände einer Begebenheit hervorbringt. Daher sagt man, daß ein Mensch dem andern Gelegenheit gebe, etwas zu thun; daß er seinen Feinden Gelegenheit gebe, ihm zu schaden, und was dergleichen Redensarten mehr sind. Es ist ein grosses Stück der menschlichen Klugheit, daß man die Gelegenheiten sich verschaffe, und dieselben erwarte. Mancher Mensch ver-

verscherzt sein Glück, weil er entweder die Gelegenheiten nicht ergreift, wenn sie sich von selbst darbieten, oder dieselben nicht geduldig genung erwartet, oder sich selbst keine Gelegenheit verschaft, oder die unbequemere Gelegenheit der bequemern vorzieht. Man kan also, den Begrif von der Gelegenheit, als einen sehr wichtigen Begrif ansehen.

§. 252.

Man hat es zu einem Sprüchworte gemacht: daß eine Sache durch den geringsten Umstand verändert werde. Nach dem Begriffe, den wir von den Umständen gegeben haben §. 250. erfodert der Saß eine Einschränkung, und er muß so ausgedruckt werden: der kleinste Umstand verändert eine Sache äusserlich; oder wenn zwey Begebenheiten auch nur in dem kleinsten Umstande von einander verschieden sind, so sind sie äusserlich von einander verschieden. Dieser Saß bedarf bey nahe gar keines Beweises. Denn alle Dinge, die verschiedene Verhältnisse haben, sind äusserlich von einander verschieden §. 200. Nun haben Begebenheiten, welche auch nur in einem einzigen allerkleinsten Umstande von einander verschieden sind, ein verschiedenes Verhältniß §. 250. folglich sind sie äusserlich von einander verschieden, und also auch innerlich §. 208. Die Verschiedenheit der Umstände in den Begebenheiten verursacht unmittelbar eine äusserliche Verschiedenheit, und mittelbarer Weise auch eine innerliche. Diejenigen, welche diese Einschrenkung auslassen, und den Saß so vortragen: der geringste Umstand macht die Sache anders, verstehen gemeiniglich, durch die Umstände einer Sache, alle ihre Bestimmungen. Diese Regel wird bey den gerichtlichen Untersuchungen mit Recht in Betrachtung gezogen, nur muß man alsdenn diejenigen Umstände, welche in die Bestimmung der Moralität eines Verbrechens einen Einfluß haben, von denenjenigen unterscheiden, wodurch ein Verbrechen oder eine That weder schlimmer noch gesetzmäßiger gemacht wird. Jene müssen nur von einem Richter in Betrachtung gezogen werden, wir aber haben den Saß in der

metaphysischen Strenge erwiesen. Z. E. wenn zwey Diebe stehlen, der eine heute und der andere morgen, so sind beyde Diebstäle zu verschiedenen Zeiten, und also in verschiedenen Umständen, geschehen. Folglich sind sie von einander verschieden. Allein diese Verschiedenheit eines Umstandes ist kein Grund, den einen nach den Gesetzen anders zu beurtheilen, als den andern. Allein wenn der eine Dieb die Thüren offen gefunden, und der andere verschlossen, so ist diese Verschiedenheit der Umstände von einem Richter in Betrachtung zu ziehen.

§. 253.

Man hat eine andere philosophische Regel, welche man folgendergestalt ausdruckt: Ort und Zeit verändern eine Sache nicht. Es ist offenbar, daß diese Regel, wenn sie ohne die gehörige Einschränkung verstanden wird, der Regel des vorhergehenden Absatzes widerspricht. Denn wenn der geringste Umstand eine Sache verändert, so muß auch der Ort und die Zeit, als welches zwey Umstände sind, die Sache verändern. Allein man muß diese Regel so verstehen: Ort und Zeit verändern die Sache nicht innerlich. Nemlich wenn mehrere Begebenheiten eine innerliche Uebereinstimmung, eine Aehnlichkeit und Gleichheit haben, und wenn sie ihren Umständen nach, z. E. in Absicht auf den Ort wo sie geschehen, und in Absicht auf die Zeit wenn sie geschehen, von einander verschieden sind, so ist diese Verschiedenheit derselben eine Verschiedenheit ihrer Umstände, folglich eine Verschiedenheit ihrer Verhältnisse §. 250. und sie ist demnach eine äusserliche und keine innerliche Verschiedenheit §. 200. Und es kan daher, die innerliche Uebereinstimmung zweyer Begebenheiten selbst, durch die Verschiedenheit ihrer Umstände, weder vermehrt noch vermindert werden. Unterdessen geben wir zu, daß, aus der Verschiedenheit der Umstände, auch eine innerliche Verschiedenheit folge, weil es unmöglich ist, daß Dinge innerlich ganz einerley und doch äusserlich von einander verschieden seyn solten §. 208. Ja es kan manchmal eine inner-

nerliche Uebereinstimmung zweyer Begebenheiten, auf welche man um gewisser Ursachen willen allein achtung gibt, so beschaffen seyn, daß die Verschiedenheit der Umstände gar keinen merklichen Einfluß in dieselbe hat: und alsdenn sagt man mit Recht, daß die Verschiedenheit der Umstände, des Orts und der Zeit, keine Verschiedenheit verursacht, nemlich keine Verschiedenheit die in Betrachtung gezogen zu werden verdient. Z. E. wenn zwey Strassenräuber, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, einen Reisenden geplündert und erschlagen haben, und wenn sie beyde im gleichen Grade vorsetzlich und boßhaft gehandelt haben, so haben diese beyden Verbrechen eine innerliche Uebereinstimmung, die nur von dem Richter in Betrachtung gezogen wird. Und alsdenn komt, die Verschiedenheit der Umstände, in gar keine Betrachtung. Und wenn auch aus der Verschiedenheit der Oerter und der Zeiten in diesen beyden Verbrechen eine innerliche Verschiedenheit entsteht, so komt dieselbe doch bey der gerichtlichen Untersuchung in gar keine erhebliche Untersuchung.

§. 254.

Es ist eine ungemein nützliche und brauchbare Wahrheit, vermöge welcher man behauptet: daß die Ursach allemal so beschaffen ist, wie die Würkung, oder auch umgekehrt, daß die Würkung so beschaffen ist wie die Ursach. Nun kan man nicht behaupten, daß die Ursach von ihrer Würkung, der Beschaffenheit nach, gar nicht verschieden sey: denn das würde offenbar ungereimt und widersprechend seyn. Sondern man muß nur behaupten, daß es unmöglich sey, daß eine Würkung gar nicht so beschaffen seyn solte, als ihre Ursach; oder welches einerley ist, daß eine Würkung gar keine Aehnlichkeit mit ihrer Ursach haben solte, und man muß daher behaupten, daß eine Würkung nur die Würkung ihrer Ursach sey, in so ferne sie ihr ähnlich ist. Denn alle mögliche Dinge sind einander ähnlich §. 201. und also muß auch eine iedwede Würkung ihrer Ursach ähnlich seyn. Eine Sache kan nicht anders

den Grund von einer andern in sich enthalten, als in so ferne sie einander ähnlich sind §. 203. 204. und folglich ist eine iedwede Würkung ihrer Ursach, in so ferne sie ihre Ursach ist, ähnlich, das ist: wie die Ursach beschaffen ist, so ist auch die Würkung beschaffen §. 70. Kan man auch Trauben lesen von den Dornen, und Feigen von den Disteln? Diese Wahrheit ist, eine allgemeine Grundwahrheit der menschlichen Erkenntniß. Jedermann schließt, aus der Beschaffenheit der menschlichen Handlungen, auf die Beschaffenheit der menschlichen Gemüther. Wer fromme Handlungen vornimt, der muß from seyn, wer geitzig sich verhält, muß geitzig seyn. Daher erkennen wir aus den Schriften eines Gelehrten, die Beschaffenheit seines Verstandes und seiner Gelehrsamkeit, ob sie gründlich oder seichte sey u. s. w. Doch kan man, diesen Unterschied, bemerken. Manchmal ist die Würkung ein Ding, welches mit seiner Ursach zu einer und eben derselben Art der Dinge gehört, manchmal aber gehört die Würkung zu einer andern Art der Dinge, als die Ursach. In dem ersten Falle nennt man die Würkung eine gleichförmige Würkung, in dem andern aber eine ungleichförmige. Ein Sohn ist eine gleichförmige Würkung seines Vaters, allein ein Tisch ist eine ungleichförmige Würkung des Tischers. Diese ganze Eintheilung hat nicht viel zu bedeuten. Vordem aber sahe man sie als sehr wichtig an, weil man eine ungleichförmige Zeugung mancher Thiere für möglich hielt. Z. E. daß Maden und Fliegen aus der Fäulniß entstehen. Allein da man, in den neuern Zeiten, es zur Gewißheit gebracht hat, daß alle Thiere von Thieren ihrer Art gezeuget werden; so ist es kaum der Mühe werth, diese Eintheilung der Würkungen weitläuftig zu untersuchen.

§. 255.

Eben so nützlich und brauchbar ist eine andere Grundwahrheit der menschlichen Erkenntniß, vermöge welcher angenommen werden muß, daß auch zwischen einer iedweden Ursach und ihrer Würkung eine Gleichheit angetroffen werde.

Doch

Doch da diese Wahrheit eine genaue Einschrenkung erfodert, so müssen wir erst eine Eintheilung der Würkungen bemerken. Nemlich die Würkungen einer würkenden Ursach sind entweder völlige Würkungen, oder Würkungen die nicht völlig sind. **Eine völlige Würkung** einer Handlung und einer würkenden Ursach ist der Inbegrif alles desjenigen, was durch die Handlung verursacht wird, es mag nun so groß oder so klein, so viel oder so wenig seyn, als es will. Man muß demnach, zu der völligen Würkung, alles ohne Ausnahme in aller seiner Grösse rechnen, was durch die Handlung einer würkenden Ursach gewürkt wird. Ein iedweder Theil der völligen Würkung ist eine **Würkung, die nicht völlig ist.** Wenn man demnach entweder nicht alle Würkungen einer Handlung nimt, oder wenn man sie zwar alle nimt, aber nicht in einem so grossen Grade, als sie von der würkenden Ursach verursacht worden, so hat man eine Würkung die nicht völlig ist. Wir Menschen können keine völlige Würkung ganz übersehen, weil wir den ganzen Zusammenhang der Welt nicht übersehen können. Wir wollen daher, ein Beyspiel von GOtt, hernehmen. Nemlich die ganze Welt ist die völlige Würkung der Schöpfung, allein der Erdboden, oder ein anderer Theil der Welt, ist auch eine Würkung der Schöpfung, aber keine Würkung die völlig ist. Nun behaupten wir: daß **die völlige Würkung allemal den lebendigen Kräften der würkenden Ursach gleich sey.** Wir müssen, zwey Einschrenkungen dieses Satzes, wohl bemerken. Einmal muß man nicht sagen, daß eine iedwede Würkung der lebendigen Kraft der würkenden Ursach gleich sey, sondern man muß dieses nur von den völligen Würkungen verstehen. Würde es nicht ungereimt seyn zu sagen, daß eine einzige Creatur, die GOtt mit den übrigen zugleich erschaffen hat, so groß sey, als der Grad seiner Allmacht, welchen er bey der Schöpfung gebraucht hat? Die Würkung, welche nicht die völlige Würkung ist, ist allemal nothwendig kleiner, als die lebendige Kraft der würkenden Ursach. Zum andern,

würde

würde es auch ungereimt seyn zu sagen, daß die völlige Würkung der würkenden Ursach, und überhaupt ihrer Kraft, gleich sey. Alsdenn müste die Welt so groß als GOtt selbst und seine unendliche Kraft seyn, und sie wäre also ein wahrhaftig unendliches Ding. Sondern wenn eine würkende Ursach eine Würkung verursacht, so braucht sie nicht allemal ihre ganze Kraft, sondern nur einen gewissen Grad ihrer Kraft, durch welchen sie die Würkung würkt. Da nun dieser Grad der Kraft alsdenn, wenn die würkende Ursach die Würkung dadurch würkt, geschäftig ist, und ihre übrige Kraft in dieser Absicht ruhet, so ist er die lebendige Kraft §. 173. Folglich muß man nur behaupten: daß die völlige Würkung allemal der lebendigen Kraft der würkenden Ursach gleich sey, oder demjenigen Grade der Kraft, den die würkende Ursach anwendet, um die Würkung zur Würklichkeit zu bringen. Und da können wir den Beweis, folgender Gestalt, führen. Die Würkung wird allemal vermittelst einer Handlung von der würkenden Ursach gewürkt §. 244. Nun kan zweyerley dargethan werden: 1) daß die völlige Würkung der Handlung gleich sey. Denn ie mehrere und grössere Accidenzien durch eine Handlung gewürkt werden, desto grösser ist die Handlung §. 165. Folglich ist die Grösse der Handlung, mit der Menge und Grösse der Accidenzien, welche durch sie gewürkt werden, einerley. Da nun alle diese Accidenzien die völlige Würkung der Handlung sind, so hat die Handlung und die völlige Würkung derselben einerley Grösse, das ist, sie sind einander gleich §. 110. 2) Eben dieser Handlung ist die lebendige Kraft gleich. Denn ie mehrere und grössere Handlungen eine Kraft würkt, desto grösser ist sie §. 160. 165. Folglich ist die Grösse der Handlung mit der Grösse der Kraft einerley, und also ist der Handlung, wodurch eine würkende Ursach die Würkung verursacht, die lebendige Kraft derselben gleich §. 70. Da nun die Würkung, und die lebendige Kraft der würkenden Ursach, einem dritten, nemlich der Handlung, gleich sind, so sind sie einander

ander selbst gleich §. 202. Je mehr Kraft eine würkende Ursach anwendet, desto grösser ist die Würkung, ie weniger Kraft sie aber anwendet, desto kleiner ist die Würkung. Die Folge ist allemal ihrem Grunde gleich, in so ferne er ihr Grund ist. Folglich muß auch die Würkung ihrer würkenden Ursach gleich seyn, in so ferne sie ihre Ursach ist. Nun ist sie ihre Ursach in so ferne sie ihre Kraft braucht, um sie zu würken, und es ist demnach klar, daß eine Würkung iederzeit der lebendigen Kraft ihrer würkenden Ursach gleich oder proportionirt sey. Die Erfahrung bestätiget, diese Wahrheit, vollkommen. Wenn man etwas würken will, so gebe man nur auf sich selbst achtung, so wird man allemal befinden, daß, iemehr man sich angreift, auch die Würkung in einem um so viel höhern Grade erfolge. Braucht man aber die Kraft nachläßig, und in einem kleinen Grade, so erfolgt auch die Würkung in einem kleinen Grade. Diese Wahrheit ist unter andern in der Naturlehre sehr brauchbar, wenn man die Ursachen der natürlichen Dinge finden will, und die Kräfte, wodurch sie gewürkt werden, damit man nicht mehr noch weniger Kraft annehme, als eine Würkung erfodert.

§. 256.

Aus der Wahrheit, die in dem vorhergehenden Absatze erwiesen worden, folgt der bekannte Satz: **die Würkung ist nicht edler als ihre würkende Ursach.** Hier komt es bloß auf die Erklärung an, was man durch eine edle Würkung versteht, und da kan man sich auf eine zweyfache Art erklären. Erstlich kan man, durch das Edle in einer Würkung, die Grösse verstehen, die in ihr befindlich ist, ohne auf ihre Folgen zu sehen, wohin z. E. der Grad ihrer Vollkommenheit, ihrer Güte und Vortreflichkeit gehört. Und da nun die völlige Würkung, oder die Würkung in so ferne sie ganz und völlig betrachtet wird, diese Grösse mit in sich enthält §. 255. so kan freylich die Würkung nicht edler, vollkommener und besser seyn, als die würkende Ursach, weil sonst diese Würkung grösser wäre, als die lebendigen Kräfte

der Ursach, und sie wäre also denselben nicht gleich, welches unmöglich ist §. 255. Keine menschliche Handlung kan besser und edler seyn, als das Gemüth des Menschen, der sie verrichtet. Zum andern, kan man eine iedwede Würkung edel und wichtig nennen, in so ferne sie grosse Folgen hat. Eine iedwede Würkung hat wiederum ihre Folgen §. 36. In so ferne sie nun grosse Folgen hat, in so ferne ist sie ein edler und wichtiger Grund §. 27. und man kan sie also eine edele Würkung nennen. Wenn nun die Würkung ihrer würkenden Ursach auf eine wesentliche Art untergeordnet ist, so ist ihre würkende Ursach zugleich die Ursach aller ihrer Folgen §. 240. und also auch derjenigen, um welcher willen sie eine edele Würkung genennt wird. Folglich gehören diese Folgen mit zu der Würkung, wenn sie völlig seyn soll, und wäre sie nun edler als ihre Ursach, so wäre sie grösser als dieselbe, und also ihr nicht gleich. Da nun dieses nicht möglich ist §. 255. so ist, auch in dieser Absicht, eine Würkung nicht edler als ihre würkende Ursach, in so ferne nemlich jene dieser auf eine wesentliche Art untergeordnet ist. Wenn diese Einschrenkung ausgelassen wird, so ist dieser Satz falsch. Denn in so ferne eine Würkung ihrer Ursach nur zufälliger Weise untergeordnet ist, in so ferne kan sie Folgen haben, welche ihrer Ursach nichts angehen, und folglich auf die Rechnung derselben nicht geschrieben werden können. Und folglich kan in dieser Absicht eine Würkung viel edler seyn, als ihre Ursach. Ein Sohn kan viel grösser, edler und besser seyn, als sein Vater, indem er die grossen Thaten, die er thut, und das übrige Gute, weswegen er so edel ist, durch Geschicklichkeiten hervorbringt, die er von seinem Vater nicht empfangen hat. Ein Schüler aber kan unmöglich besser seyn als sein Lehrmeister, nemlich in so ferne er ein Schüler seines Lehrmeisters ist.

§. 257.

Aus den nächst vorhergehenden Untersuchungen folgt: daß eine iedwede Würkung von ihrer Ursach zeuge.

Denn

Denn keine Würkung kan ohne würkende Ursach seyn §. 244. Wenn also eine Würkung möglich ist, so ist auch die würkende Ursach möglich, ist jene würklich, so ist auch diese würklich. Und da die würkende Ursach und ihre Würkung eine Aehnlichkeit und Gleichheit haben §. 254. 255. so kan man, aus der Würkung, die Beschaffenheiten und Grösse der würkenden Ursach, folglich die innerlichen Bestimmungen derselben erkennen §. 70. Eine iedwede Würkung ist demnach ein Erkenntnißgrund der Möglichkeit, der Würklichkeit, der Beschaffenheit, und der Grösse ihrer würkenden Ursach. Und also ist eine iedwede Würkung ein Erkenntnißgrund ihrer würkenden Ursach, das heist: die Würkung zeugt von ihrer Ursach. Auf dieser Wahrheit beruhet, alle unsere Erkenntniß der Dinge aus der Erfahrung. So erkennen wir GOtt und seine Vollkommenheiten aus der Welt, als aus seiner Würkung; die Seele aus ihren Würkungen; kurz, was wir unmittelbar erfahren, sind lauter Würkungen, aus denen wir einen Schluß auf ihre Ursachen machen. Eine iedwede Würkung ist, ein Spiegel ihrer Ursach. Es versteht sich von selbst, daß eine Würkung nur ein Erkenntnißgrund ihrer Ursach sey, in so ferne sie eine Würkung derselben ist. Man würde also eine sehr schlechte Anwendung dieser Wahrheit machen, wenn man z. E. schliessen wolte: der Sohn ist eine Würkung des Vaters, der Mensch ist eine Würkung GOttes. Der Sohn ist ein Dieb, der Mensch ein Sünder: also ist der Vater auch ein Dieb, und GOtt ein Sünder. Denn in so ferne der Sohn ein Dieb ist, in so ferne ist es möglich, daß er keine Würkung seines Vaters sey, und in so ferne der Mensch ein Sünder ist, in so ferne ist er keine Würkung GOttes.

§. 258.

Ehe wir die Abhandlung von den würkenden Ursachen beschliessen, müssen wir noch einen wichtigen Satz erweisen, ohne welchem wir nicht im Stande seyn würden, in der natürlichen Gottesgelahrheit einen rechten Beweis von

der Würklichkeit GOttes aus der Würklichkeit der Welt zu führen. Nemlich wenn ein endliches und zufälliges Ding würklich ist, so muß es nothwendig eine würkende Ursach haben, die ausser ihm würklich ist; oder ein iedwedes endliches und zufälliges Ding ist nothwendig, wenn es würklich ist, eine Würkung einer würkenden Ursach die ausser ihm würklich ist. Es ist noch lange nicht genung zu sagen, daß ein würkliches endliches Ding eine Ursach oder auch eine würkende Ursach habe: denn GOtt, das nothwendige und unendliche Ding, hat auch eine Ursach, und eine würkende Ursach, aber in sich selbst, weil er durch seine unendliche Kraft seine eigene Würklichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit würkt. Sondern das ist hier die Hauptsache, daß ein iedes endliches und zufälliges Ding, wenn es würklich ist, eine würkende Ursach haben müsse, die ausser ihm würklich ist, und das wird folgender Gestalt erwiesen. Ein endliches und zufälliges Ding kan nicht selbstständig seyn, sondern es hanget von andern Dingen ausser ihm ab §. 239. Folglich hat, seine Würklichkeit, den hinreichenden Grund in einer Ursach ausser ihm. Nun ist die Würklichkeit ein Accidenz, und, was den hinreichenden Grund derselben enthält, eine Kraft und eine Substanz §. 158. 159. Folglich ist die Ursach eines zufälligen Dinges, von der es abhanget, eine Substanz; welche, indem sie den Grund seiner Würklichkeit enthält, handelt §. 164. Und also hat ein iedwedes endliches und zufälliges Ding eine Ursach ausser sich, welche eine Substanz ist, und durch eine Handlung oder Einfluß in dasselbe §. 166. seine Würklichkeit würkt, das ist, es hat nothwendig ausser sich eine würkende Ursach. Die Würklichkeit eines iedweden Dinges kan nur, als ein Accidenz, durch eine Handlung von einer Kraft und Substanz gewürkt werden. Wenn nun ein endliches Ding durch seine eigene Kraft seine Würklichkeit zureichend würkte, so könnte es ohne eine Ursach ausser sich zu haben würklich seyn, und es könnte also ein selbstständiges Ding seyn.

Da

Da nun dieses unmöglich ist, so muß die Würklichkeit eines ieden zufälligen und endlichen Dinges durch eine oder mehrere Substanzen, das wollen wir hier nicht bestimmen, die ausser ihm würklich sind, gewürkt werden; das ist, ein endliches und zufälliges Ding kan nicht anders würklich seyn, als eine Würkung einer würkenden Ursach, die ausser ihm befindlich ist.

* *

Der sechste Abschnitt.
Von dem Nutzen der Dinge.

§. 259.

Die allgemeine Abhandlung von den Nutzen der Dinge ist, eine sehr brauchbare ontologische Abhandlung. Unser ganzes vernünftiges und tugendhaftes Verhalten geht darauf hinaus, daß wir uns alle Dinge gehörig zu Nutze zu machen suchen. Es sind uns demnach einige allgemeine Begriffe und Wahrheiten von dem Nutzen der Dinge unentbehrlich, welche uns zu einem Leitfaden dienen, wenn wir in besondern Fällen wissen wollen, wie und wozu wir ein Ding brauchen und anwenden sollen. und von denenselben soll in diesem Abschnitte gehandelt werden. Nemlich alles ist nützlich, in so ferne es eine Ursach der Vollkommenheit eines andern ist, oder seyn kan. Alles was gut ist, das hat eine Vollkommenheit, und ist ein Grund einer Vollkommenheit §. 99. In so ferne man es nun vor sich allein als vollkommen und gut betrachtet, in so ferne nennt man es nicht nützlich. Sondern wenn man es sich als nützlich vorstellen will, so muß man es in Beziehung auf etwas anders betrachten, welches entweder ausser ihm befindlich, oder doch wenigstens von ihm verschieden ist. Und wenn man alsdenn erkennt, daß es einen Grund der Vollkommenheit des andern in sich enthält, oder

daß das andere durch dasselbe vollkommener gemacht wird, oder gemacht werden kan, so nennt man es nützlich. Die Nützlichkeit ist demnach dasjenige Prädicat einer Sache, vermöge welcher sie nützlich ist, und sie besteht in derjenigen Güte derselben, die ihr in Beziehung auf andere Dinge zukomt §. 49. Man würde gar zu eingeschrenkt denken, wenn man eine Sache nur nützlich nennen wolte, in so ferne sie etwa unsere äusserlichen Haabseeligkeiten, oder andere solche besondere Stücke unserer Wohlfarth, befördert. Sondern wir nennen eine iedwede Sache nützlich, wenn sie nur irgends eine Vollkommenheit in andern Dingen verursachen kan. Wenn iemand sagt: die Weltweisheit, eine Pflanze sey nützlich, erwartet man nicht von ihm mit Recht, daß er die Vollkommenheiten anzeigen soll, die durch dieselben z. E. in dem Menschen entstehen? Und wenn man zeigt, wie die Weltweisheit den Verstand schärfe, den Willen bessere, wie eine Pflanze als ein Nahrungsmittel, oder als ein Arzneymittel könne gebraucht werden, so zeigt man, daß sie nützlich sind. In so ferne etwas nicht nützlich ist, in so ferne ist es unnütz. Gesetzt ein Gelehrter besitze ein Buch, dessen Sprache er nicht versteht: so sagt man, daß es ihm in so ferne unnütz sey, in so ferne er daraus gar nichts lernen kan. Alle Vollkommenheiten nun, welche eine nützliche Sache in andern Dingen verursachen kan, heissen die Nutzen derselben. So ist die Verbesserung des Verstandes ein Nutzen der Weltweisheit, und die Heilung einer Krankheit ein Nutzen einer Pflanze. Die Redensart: eine Sache hat einen Nutzen, wird in einem doppelten Verstande gebraucht. Einmal von dem nützlichen Dinge, wenn man dasselbe als thätig betrachtet, und sich vorstelt, daß es Vollkommenheiten in andern Dingen verursache. Z. E. die Weltweisheit hat die oder die Nutzen. Zum andern wird diese Redensart von denen Dingen gebraucht, denen Etwas anders nützlich ist, wenn man sie sich dabey als leidende Dinge vorstelt, welche von dem ihnen nützlichen Dinge Vollkommenheiten erlangen. So sagt

man:

man: man habe viele Nutzen von einer Reise, von einem Lehrer, aus einem Buche gehabt.

§. 260.

Dem Nützlichen wird das Schädliche entgegen gesetzt. Keine Sache kan, an und vor sich selbst betrachtet, schädlich genennt werden. Sondern wenn man eine Sache schädlich nennt, so denkt man allemal nach, welche andere Dinge dadurch unvollkommener werden. In so ferne demnach das Böse in Absicht auf andere Dinge auch böse ist, oder den Grund der Unvollkommenheit anderer Dinge in sich enthält, in so ferne wird es schädlich genennt. Nemlich alles, was böse ist, das ist unvolikommen, und ein Grund der Unvollkommenheiten §. 100. Kein Ding wird, um seiner eigenen Unvollkommenheit willen, schädlich genennt, sondern um der Unvollkommenheit anderer Dinge willen, die entweder ausser ihm vorhanden, oder doch wenigstens von ihm verschieden sind, und welche in ihm gegründet ist. Die Schädlichkeit einer Sache ist demnach ein Prädicat derselben, welches ihr nur beziehungsweise zukomt §. 47. und vermöge dessen sie schädlich ist. Das Geld ist einem Menschen schädlich, in so ferne durch die üble Anwendung desselben in ihm Unvollkommenheiten entstehen. Ein schädliches Thier tödtet den Menschen, oder bringt ihn um sein Eigenthum u. s. w. Da es nun unmöglich ist, daß eine Vollkommenheit den Grund einer Unvollkommenheit, und eine Unvollkommenheit den Grund einer Vollkommenheit enthalte §. 133. 134. so ist kein Ding, in so ferne es böse ist, nützlich, und kein Ding, in so ferne es gut ist, schädlich. Sondern alle nützliche Dinge sind, in so ferne sie nützlich sind, gut und vollkommen, und alle schädliche Dinge sind, in so ferne sie schädlich sind, böse und unvollkommen. Wir nennen aber auch manchmal eine Sache unschädlich, in so ferne wir sie uns nicht als schädlich vorstellen. So nennt man eine Speise unschädlich, in so ferne man erkennt, daß sie eine gewisse Krankheit in uns nicht verursache und befordere. Der

Schaden einer Sache besteht in einer iedweden Unvollkommenheit anderer Dinge, welche in derselben gegründet ist. Wenn daher manche Leute durch die Weltweisheit hochmüthig, pedantisch, zänkisch werden, so sagt man, daß sie sich durch die Weltweisheit Schaden gethan. Man schreibt also, den Schaden einer schädlichen Sache, nicht nur ihr selbst zu, z. E. wenn man von den Schaden des Gifts, der Laster u. s. w. redet; sondern auch den Dingen, denen eine schädliche Sache schädlich ist. Z. E. ich habe einen Schaden von dem Wetter, von einem Laster u. s. w.

§. 261.

Gleichwie eine Sache immer nützlicher ist als die andere, also kan auch eine schädlicher seyn als die andere. Es gibt demnach in der Nützlichkeit der Dinge so wohl, als auch in ihrer Schädlichkeit, verschiedene Grade. Nemlich ie mehrern und grössern Dingen eine Sache nützlich ist, und ie mehrere und grössere Vollkommenheiten anderer Dinge in ihr gegründet sind, desto nützlicher ist sie, und desto grösser ist ihre Nützlichkeit. Je wenigern und kleinern Dingen eine Sache aber nützlich ist, und ie wenigere und kleinere Vollkommenheiten derselben in ihr gegründet sind, desto kleiner ist ihre Nützlichkeit. Z. E. ein Gelehrter ist in der menschlichen Gesellschaft nützlicher als ein anderer, wenn er mehrere und wichtigere Personen unterrichtet, in mehrern und grössern Wahrheiten, als der andere. Derjenige, von dem ich lesen und schreiben gelernt, ist mir lange nicht so nützlich gewesen, als derjenige, von dem ich eine Wissenschaft gelernt habe. Ein Kraut ist nützlicher als ein anderes, wenn es wider eine gefährlichere Krankheit ein Mittel ist, als dieses. Auf eine ähnliche Art verhält es sich, mit den verschiedenen Graden der Schädlichkeit. Je mehrern und grössern Dingen eine Sache schädlich ist, und von ie mehrern und grössern Unvollkommenheiten derselben sie den Grund enthält, desto schädlicher ist sie. Je wenigern und kleinern Dingen aber eine Sache schädlich ist,

und

und von ie wenigern und kleinern Unvollkommenheiten derselben sie den Grund enthält, desto kleiner ist ihre Schädlichkeit. Ein Mensch der mehrere andere verführt, ist schädlicher, als wer wenigere verführt. Wer iemanden zu einer kleinen Sünde verführt, ist nicht so schädlich, als wer ihn zu einer grössern verführt. Wer mich um hundert Thaler bringt, ist mir schädlicher, als wer mich nur um einen Thaler bringt. Es ist wahr, wir Menschen betrügen uns sehr ofte in diesem Puncte, indem wir, einen Nutzen und Schaden der klein ist, für groß, und der groß ist, für klein halten. Allein demohnerachtet wird iedermann erkennen, daß diese Art, die Grade der Nützlichkeit und Schädlichkeit einer Sache zu bestimmen, der allgemeinen Denkungsart aller Menschen von gesunder Vernunft gemäß sey. Und aus diesen Betrachtungen fliessen, die Begriffe von dem innerlichen und äusserlichen Werthe einer Sache. Nemlich der innerliche Werth einer Sache besteht, in dem Grade ihrer Nützlichkeit. Sachen, die man für unnütz und schädlich hält, schreibt niemand einen Werth zu; daher die Americaner dem Golde und Silber keinen Werth zuschrieben, weil ihnen der Nutzen derselben unbekannt war. Und im gemeinen Leben schreibt iedermann einer Kuh einen grössern Werth zu als einem Schafe, weil jene einem Hauswirthe das Jahr über nützlicher ist, als dieses. Eine iedwede nützliche Sache hat dieses Prädicat in einem gewissen bestimten Grade, und folglich hat eine iedwede nützliche Sache einen gewissen innerlichen Werth, welcher nicht in einer Einbildung der Menschen besteht, sondern allen Dingen in der That zukomt, in so ferne sie nützlich sind. Allein wir Menschen können, den innerlichen Werth keiner einzigen Sache, vollkommen erkennen. Und da der Handel und Wandel, und die Wohlfarth der Menschen, es unentbehrlich machen, daß unendlich viele Dinge mit einander vertauscht werden müssen, so hat man denenselben einen äusserlichen Werth beylegen müssen, und der besteht in dem Urtheile, den wir von dem Grade des Nutzens

einer Sache fällen; oder in demjenigen Grade des Nutzens, den wir einer Sache in unserm Urtheile beylegen. Und indem wir von dem innerlichen Werthe einer Sache urtheilen, oder ein Urtheil zu fällen uns bemühen, so schätzen wir dieselbe. Der ganze äusserliche Werth ist ein Urtheil, und befindet sich in dem Verstande des Urtheilenden, und nicht in den Dingen selbst, die man schätzt. Und dieser äusserliche Werth ist ein wahrer Werth, wenn dem Dinge in der That der Grad des Nutzens zukomt, der ihm dadurch zugeschrieben wird, und er ist ein falscher und bloß eingebildeter Werth, wenn er nicht wahr ist. Die Erfahrung lehrt ia, daß ein Mensch ofte den unnützesten Dingen den grösten Werth beylegt, und sie sehr hoch schätzt, und ein anderer den allernützlichsten Dingen einen kleinen. Ja wenn man die Art des äusserlichen Werths der Dinge, die im Handel und Wandel vorkommen, betrachtet, und die Art, wie man denselben vermittelst des Geldes bestimt, so muß man dieses eben so beurtheilen, als wenn man z. E. ein Stück Tuch mit Ellen ausmißt. So wenig wie man in dem letzten Falle die wahre Grösse völlig erkennt, so wenig wird auch nur einmal verlangt werden können, daß man, durch das gewöhnliche Schätzen der Dinge, den wahren Werth derselben erfahre. Gesetzt ein Hauswirth erkenne aus der Erfahrung, daß sechs Schafe ihm eben so viel Nutzen ein Jahr lang bringen als eine Kuhe, oder als zehen Thaler; so wird man sagen können: eine Kuh ist sechs Schafe oder zehn Thaler werth. Dieser äusserliche Werth einer Kuh ist vollkommen hinreichend, Handel und Wandel zu befördern, und weiter verlangt man nichts im gemeinen Leben, was diesen Fall betrift. Diese Art des äusserlichen Werths wird in dem Rechte der Natur weiter untersucht, und hier haben wir ihn nur als ein Beyspiel von dem äusserlichen Werthe überhaupt angeführt.

§. 262.

Wir wollen aus unsern Begriffen von dem Nützlichen und Schädlichen, von dem Unnützen und Unschädlichen, einige

einige Folgen herleiten, wodurch dieselben in ein noch gröſseres Licht geſetzt werden können. 1) Was ganz gut iſt, und nichts unvollkommenes an ſich hat, das kan unmöglich ſchädlich und unnütz ſeyn, ſondern es iſt durchaus nützlich. Denn wenn es ſchädlich wäre, ſo folgte aus ihm was böſes §. 260. folglich könnte das Gute was Böſes verurſachen, und das iſt ohnmöglich §. 134. Wäre es ganz unnütz, ſo hätte es entweder gar keine Folgen, oder es wäre mit keinen andern Dingen verbunden, in denen es Nutzen verurſachen könnte, und beydes iſt unmöglich §. 36. 37. 214. Daher iſt GOtt, weil er nichts Böſes in ſich enthält, durchaus nützlich, und kein Ding hat von ihm Schaden. 2) Alle mögliche Dinge haben einen Nutzen, oder ſind nützlich. Denn alle mögliche Dinge ſind mit andern, entweder auſſer ſich oder in ſich ſelbſt, verbunden §. 37. Folglich haben ſie in denſelben ihre Folgen §. 36. Nun ſind alle mögliche Dinge vollkommen §. 98. 99. und in ſo ferne haben ſie gute Folgen §. 134. Und da dieſelben nun die Nutzen ſind §. 259. ſo haben alle mögliche Dinge, in ſo ferne ſie gut ſind, ihre Nutzen. Alle mögliche Dinge ſind wenigſtens einigermaſſen nützlich, und alſo iſt nichts ganz unnütz. 3) Alles mögliche Böſe iſt ſchädlich. Denn es ſteht mit andern Dingen im Zuſammenhange §. 37. und hat in denſelben Folgen §. 36. die böſe ſeyn müſſen §. 133. Dieſe böſe Folgen heiſſen der Schade §. 260. Folglich iſt alles Böſe andern Dingen, entweder auſſer ihm oder in ſich ſelbſt, ſchädlich. Nichts Böſes iſt ganz unſchädlich. 4) Keine mögliche Sache iſt ganz ſchädlich. Widrigenfals müſte etwas lauter böſe Folgen haben, und es müſte entweder gar keine Vollkommenheiten haben, und das iſt unmöglich §. 131. oder ſeine Vollkommenheiten müſten keine Folgen haben, und das iſt auch unmöglich §. 36. 5) Alle endliche Dinge ſind ſchädlich und nützlich zugleich. Was endlich iſt, das iſt gut und böſe zugleich §. 199. In ſo ferne es gut iſt, in ſo ferne iſt es auch nützlich, und in ſo ferne es böſe iſt, iſt es auch ſchädlich, wie bisher iſt gezeigt worden.

den. Folglich ist keine endliche Sache ganz unnütz, und ganz unschädlich. Und diesen Satz bestätiget auch die Erfahrung. Die allernützlichsten Dinge in der Welt sind auch schädlich, und die allerschädlichsten nützlich. 6) Man muß niemals schliessen: eine Sache ist unnütz, weil wir keinen Nutzen derselben wissen oder angeben können; und eine Sache ist schädlich, weil wir ihre Schädlichkeit nicht wissen und angeben können. Sind wir wohl berechtiget, dasjenige zu leugnen, was uns unbekannt ist? Und gleichwohl schliessen viele unbedachtsame Leute so unverständig. 7) Man muß niemals schliessen: was in gewisser Absicht nicht nützlich ist, das ist in eben der Absicht schädlich, und was in gewisser Absicht nicht schädlich ist, das ist in eben der Absicht nützlich; denn es kan unnütz und unschädlich seyn. Wenn ich ein Buch in einer mir unbekannten Sprache besitze, so ist es mir in Absicht auf mein Studieren nicht nützlich, ist es mir deswegen in dieser Absicht schädlich? Eben dieses Buch ist meinem Studieren nicht schädlich, ist es mir deswegen zu dieser Absicht nützlich? 8) Weil die Nützlichkeit und Schädlichkeit einer Sache auf ihrer Beziehung auf andere Dinge beruhet, so komt es auf die Verbindung einer Sache mit andern, und auf die Umstände an, ob sie nützlich oder schädlich ist §. 259. 260. Folglich kan man nicht schliessen: Was dem einen nützlich, das ist auch dem andern nützlich; was dem einen nicht nützlich ist, das ist auch dem andern unnütz; was dem einen schädlich ist, das ist auch dem andern schädlich; was dem einen nicht schädlich ist, das ist auch dem andern nicht schädlich; was iezt oder in gewissen Umständen schädlich oder nützlich ist, das ist auch künftig oder in andern Umständen schädlich oder nützlich; und was iezt oder in gewissen Umständen nicht nützlich und schädlich ist, das ist auch in andern Umständen nicht nützlich und schädlich u. s. w. Diese Sätze sind in dem menschlichen Verhalten ungemein brauchbar, und wenn man, von der Nützlichkeit und Schädlichkeit der Dinge, ein vernünftiges Urtheil fällen will.

§. 263.

§. 263.

Wenn ein Ding dem andern nützlich ist, so sind sie entweder ausser einander befindlich oder nicht. In dem ersten Falle ist die Nützlichkeit ein Verhältniß des erstern gegen das andere, und in dem andern eine Beziehung § 259. 49. Und eben so verhält es sich auch mit der Schädlichkeit. Da nun ein Ding dem andern nützlich oder schädlich ist, wenn es den Grund der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des andern in sich enthält: so wird ein Ding nicht gleich würklich vollkommen oder unvollkommen durch dasjenige, was ihm nützlich oder schädlich ist. Sondern ein Ding wird schon unter die einer Sache nützlichen oder schädlichen Dinge gerechnet, wenn es auch nur bloß möglich ist, daß dieselbe dadurch vollkommen oder unvollkommen werde. Wenn also ein Ding durch ein anderes, so ihm nützlich ist, würklich vollkommen werden soll, so muß noch etwas hinzukommen, und das nennt man den Gebrauch oder die Nutzung. Der Gebrauch einer Sache besteht in der Handlung, wodurch ihr Nutzen gewürkt wird; und eine nützliche Sache wird genutzt und gebraucht, wenn die Nutzen oder die Vollkommenheiten, welche durch sie in andern Dingen möglich sind, gewürkt oder würklich gemacht werden. Z. E. wenn ein Mensch eine Summe Geld oder ein Buch besitzt, so besitzt er nützliche Sachen, weil es möglich ist, daß sie ihm Vollkommenheiten verschaffen. Allein so lange er das Geld nicht anlegt, und in dem Buche nicht lieset, so lange hat er in der That nicht den geringsten Vortheil von denselben. So bald er aber für das Geld Lebensunterhalt und dergleichen sich verschaft, oder durch das Lesen des Buchs seine Erkenntniß bereichert, so bald braucht er beydes. Das Nützliche wird also, durch den Gebrauch, ein Grund der Würklichkeit seiner Nutzen, und also eine Ursach derselben §. 235. So bald demnach das Nützliche gebraucht wird, so bald entsteht zwischen ihm und denenjenigen Dingen, denen es nutzt, ein solcher Zusammenhang, wie sich zwischen den Ursachen und ihren Wür-

kungen befindet. Die Erfahrung lehrt, daß manche nützliche Dinge nicht anders gebraucht werden können, als wenn man ihren Untergang befördert. Essen und Trinken ist der Gebrauch der Nahrungsmittel, und eben dadurch erhalten sie ihren Untergang. Wenn man ein Kleid braucht, so wird es endlich durch den Gebrauch vergehen. Und da sagt man, daß solche Dinge verbraucht, oder abgenutzt worden. Der Verbrauch oder die Abnutzung einer Sache besteht also in demjenigen Gebrauche einer nützlichen Sache, wodurch sie untergeht. Wir haben bisher, von der wahren Nützlichkeit, und dem wahren Gebrauche der Dinge geredet. Da aber die Menschen den Irrthümern so sehr unterworfen sind, so kan man leicht begreiffen, daß man ofte eine Sache für nützlich halten kan, die schädlich ist, und eine nützliche Sache für schädlich. Was ein Nutzen ist, kan für einen Schaden gehalten werden, und ein Schaden für einen Nutzen. Daher kan man, den Gebrauch einer Sache, in einen wahren und falschen Gebrauch eintheilen. Der wahre Gebrauch einer nützlichen Sache besteht darin, wenn wahre Vollkommenheiten dadurch gewürkt werden; werden aber dadurch Scheinvollkommenheiten und wahre Unvollkommenheiten gewürkt, so ist es ein Scheingebrauch und ein wahrer Mißbrauch. Durch einen Scheinmißbrauch werden wahre Vollkommenheiten und Scheinunvollkommenheiten gewürkt. Wenn man durch die Weltweisheit die geoffenbarte Religion besser erkennt, so ist dies ein wahrer Gebrauch derselben, und ein Scheinmißbrauch, weil viele dieses für unrecht halten. Wenn man die Weltweisheit zur Bestreitung der Offenbarung anwendet, so ist dieses ein wahrer Mißbrauch derselben, und ein Scheingebrauch, weil viele dieses für was Gutes halten. Wenn also durch das Schädliche die Schaden desselben gewürkt werden, so wird es gemißbraucht. Das Schädliche verursacht nicht allemal den Schaden. Gift ist schädlich, allein nicht aller Gift verursacht gleich den Schaden. Sondern das Schädliche wird nur, durch

den

den Mißbrauch, eine Ursach der Unvollkommenheiten in andern Dingen, die durch dasselbe möglich sind.

§. 264.

Aus dem vorhergehenden fliessen folgende Wahrheiten: 1) Was gebraucht wird, ist allemal nützlich, weil alles würkliche auch möglich ist §. 61. Daher erkennen wir, durch den Gebrauch der Dinge, ihren Nutzen, und wer die Nützlichkeit der Dinge erkennen will, der muß sie auf alle mögliche Art zu gebrauchen suchen. Es gereicht demnach zur Ehre GOttes, wenn man die Creaturen so sehr zu gebrauchen sucht, als möglich ist, weil man sonst nicht erkennen würde, daß GOtt diese Welt mit lauter nützlichen Dingen angefült habe. 2) Das Gute, in so ferne es wahrhaftig gut ist, kan zwar dem Scheine nach, nicht aber in der That gemißbraucht werden. Denn das wahre Gute kan keine böse Folgen haben §. 134. und es kan demnach nicht schädlich seyn, folglich kan es auch nicht wahrhaftig gemißbraucht werden. 3) Das Böse, in so ferne es wahrhaftig böse ist, kan zwar dem Scheine nach genutzt werden, aber nicht in der That. Denn es kan keine guten Folgen haben §. 133. und also kan kein wahrer Nutzen daraus entstehen. 4) Was wahrhaftig gemißbraucht wird, das muß auch in so ferne böse seyn, weil sonst das Gute wahrhaftig gemißbraucht werden könnte. 5) Was wahrhaftig genutzt wird, das muß in so ferne gut seyn, weil widrigenfals etwas Böses wahrhaftig genutzt werden könnte. 6) Was ganz unnütz wäre, das könnte gar nicht gebraucht, und was ganz unschädlich wäre, das könnte nicht gemißbraucht werden. Denn bey jenem ist aller Nutzen und bey diesem aller Schaden unmöglich, und folglich kan weder jener noch dieser gewürkt, das heist: solche Dinge können weder gebraucht noch gemißbraucht werden §. 62. 7) Weil manches möglich ist, so nicht würklich ist §. 63. 64. so kan eine Sache doch nützlich seyn, wenn sie gleich nicht gebraucht wird, und sie kan

schädlich

schädlich seyn, wenn sie gleich nicht gemißbraucht wird. Unendlich viele Dinge sind in der Welt, welche die Menschen nicht gebrauchen, auch wohl nicht gebrauchen können. Muß man deswegen schliessen, daß es unnütze Dinge sind?

§. 265.

Wenn ein Ding dem andern schädlich oder nützlich ist, so enthält das erste den Grund der Unvollkommenheit oder Vollkommenheit des andern in sich §. 259. 260. Folglich ist zwischen einem iedweden Dinge und allen denjenigen, die ihm nützlich und schädlich sind, ein Zusammenmenhang §. 228. Und daraus fliessen folgende Wahrheiten. 1) **Alle Dinge, die ein und eben demselben Dinge nützlich sind, die sind deswegen mit einander verbunden:** denn sie sind in diesem Falle mit einem dritten, und also unter einander verbunden §. 39. Was iemand als ein Herr besitzt, das ist ihm nützlich. Wenn nun iemand Geld, Kleider, Häuser, Aecker, Gärten und hunderterley andere Dinge in seinem Besitz hat, so sind alle diese Dinge deswegen in einer Verbindung unter einander, weil sie einem und eben demselben Herrn eigenthümlich zugehören. 2) **Wenn ein Ding einem andern nützlich ist, und das andere vermittelst derer Vollkommenheiten, die es von dem ersten empfangen hat, dem dritten u. s. w. so ist das erste auch dem dritten mittelbarer Weise nützlich,** und das dritte hat die Nutzen, die es von dem andern empfangen hat, nicht nur dem andern, sondern auch dem ersten zu verdanken: denn alsdenn sind die beyden ersten, in der Hervorbringung der Nutzen in dem dritten, einander wesentlich untergeordnet §. 243. Man setze: daß ein Mensch einen andern in einer Wissenschaft unterrichtet, und der andere schaft durch das, was er von dem ersten gelernt hat, der Welt vielen Nutzen, so gehören diese Nutzen mit zu den Verdiensten des erstern. Daher begreiflich ist, wie grosse Lehrer und andere grosse

Männer

Männer unsterbliche Verdienste erlangen können, wenn sie nemlich Wahrheiten und andere Dinge unter den Menschen bekannt machen, oder hervor bringen, welche immer von Vater auf Sohn fortgepflanzt, und beständig zum Vortheil des menschlichen Geschlechts gebraucht werden. Wo die nützlichen Dinge einander nur zufälliger Weise untergeordnet sind, da muß man ganz anders urtheilen. Mancher Schulmann hat viel hundert Leuten das A b c gelehrt, und er schreibt sich mit grossem Unrecht die Verdienste seiner Schüler auf seine Rechnung, wenn sie nemlich dem menschlichen Geschlechte viel Nutzen schaffen, nicht aber durch dasjenige, was sie von ihm gelernt haben.

3) Wenn ein Ding dem andern schädlich ist, und das andere ist vermittelst der Unvollkommenheiten, die es von dem ersten empfangen hat, wiederum einem dritten schädlich u. s. w. so ist auch das erste dem dritten schädlich, und aller Nachtheil, den das dritte von dem andern erhalten, muß auf die Rechnung des ersten geschrieben werden: denn alsdenn sind die beyden ersten, in Absicht auf den Schaden, den sie verursachen, einander wesentlich untergeordnet §. 243. Man setze: ein Mensch verführe iemanden zu einem schädlichen Irrthum, und dieser breite seinen Irrthum weiter aus, so ist der erste ein Verführer aller derjenigen, die der andere verführt. Und es ist demnach begreiflich, wie iemand unendlich sündigen kan, wenn er nemlich was

Böses thut, so sich von Vater auf Sohn fortpflanzt.

* *

Der siebende Abschnitt.

Von den Zwecken der Dinge.

§. 266.

Die allgemeine Abhandlung, von den Zwecken und Mitteln, ist ebenfals eine sehr fruchtbare und nüßliche Abhandlung. Ein Mensch kan nicht anders, seine und anderer Dinge Vollkommenheit, auf eine vernünftige und rechtmäßige Art befördern, als wenn er die Zwecke der Dinge erkennt, und allemal nach einem gehörigen Zwecke handelt. Wir müssen also in der Ontologie überhaupt, von den Zwecken und Mitteln, handeln. Nemlich wenn ein denkendes Wesen etwas braucht und mißbraucht, um etwas zu würken, welches ihm gut zu seyn scheint, so wird dieses Gute der Zweck genennt. Der Zweck ist also etwas, welches sich ein denkendes Wesen als gut vorstelt, und um dessentwillen es eine andere Sache braucht oder mißbraucht. Der Ehrgeißige hat den Zweck, seine Ehre zu befördern. Diese Ehre scheint ihm gut zu seyn, und, um sie würklich zu machen, bewegt er Himmel und Hölle, und braucht tausenderley. GOtt hat seine Kraft gebraucht, um die Welt würklich zu machen, damit seine Ehre erhalten werde, und diese Ehre ist also ein Zweck GOttes bey der Schöpfung. Doch wir müssen, diesen Begrif, noch genauer untersuchen. Man muß sehr wohl die beyden Redensarten von einander unterscheiden: ein Ding hat einen Zweck, oder ist zu einem Zwecke eingerichtet, und es hat sich selbst oder andern Dingen einen Zweck gesezt. Eine Uhr hat einen Zweck, und handelt nach einem Zwecke, und ist zu demselben eingerichtet, das ist, die Zeit anzuzeigen. Allein wer wolte behaupten, daß die Uhr selbst sich dieses Zwecks bewußt wäre, und deswegen nach demselben handelte? Wir sagen also, daß, wo ein

Zweck

Zweck seyn soll, allemal ein denkendes Wesen seyn müsse, dem derselbe gut zu seyn scheint. Manche glauben, daß nur vernünftige Wesen nach Zwecken handeln können. Allein das wird ohne allen Beweis angenommen, indem die tägliche Erfahrung lehrt, daß auch unvernünftige Thiere Zwecke haben, deren sie sich bewußt sind, und nach welchen sie handeln. Wir sagen, der Zweck ist etwas, welches einem denkenden Wesen gut zu seyn scheint, es mag nun in der That gut, oder es mag was böses seyn. Ist der Zweck ein wahres Gut, so wird er ein wahrer oder ein guter Zweck, genennt; ist er aber ein Scheingut, so wird er ein Scheinzweck, ein falscher und böser Zweck genennt. Da wir nun hier den Zweck überhaupt erklären, so haben wir einen solchen Begrif davon festsetzen müssen, welcher so wohl auf die guten als auch auf die bösen Zwecke angewendet werden kan. Und da die Erfahrung lehrt, daß die Menschen ihre Zwecke manchmal durch einen guten Gebrauch, manchmal aber durch einen Mißbrauch, zu erlangen suchen, so muß man bey einem iedweden Zwecke dreyerley unterscheiden: 1) das denkende Wesen, welches den Zweck sich oder andern Dingen setzt, 2) dasjenige, was diesem denkenden Wesen gut zu seyn scheint, und welches es würklich zu machen gedenkt, 3) dasjenige, was das denkende Wesen braucht oder mißbraucht, um den Zweck zu erhalten. Das andere ist der Zweck, und die Alten haben den Zweck unter die Ursachen der Dinge gerechnet. Denn alles dasjenige ist eine Ursach, was den Grund einer Würklichkeit in sich enthält §. 235. Nun ist der Zweck der Grund, warum ein denkendes Wesen etwas braucht oder mißbraucht, und ein ieder Gebrauch oder Mißbrauch besteht in Etwas würklichem §. 263. Folglich enthält ein ieder Zweck den Grund der Würklichkeit des Gebrauchs und Mißbrauchs, und er ist demnach eine Ursach.

§. 267.

§. 267.

Ein iedweder Zweck, in so ferne er erkannt wird; oder die Vorstellung des Zwecks wird die Absicht genennt. Daher sagt man im gemeinen Leben: daß unsere Feinde die Absicht haben, uns unglücklich zu machen; ein Ehrgeiziger richte sein Absehen auf die Beförderung seiner Ehre, und was dergleichen Beyspiele mehr sind. Daher können leblose Dinge, und alle Dinge die kein Erkenntnißvermögen besitzen, Zwecke haben und nach Zwecken handeln, allein sie können selbst nach eigenen Absichten nicht handeln. Das sind nur solche Dinge zu thun im Stande, welche mit Erkenntnißkräften begabt sind, weil sie allein im Stande sind, Zwecke sich vorzustellen, und also Absichten zu haben. Ein iedweder Zweck ist demnach auch eine Absicht, und eine iedwede Absicht ist ein Zweck, aber in verschiedener Absicht. Die Gründe der Absicht in demjenigen, der dieselbe hat, werden die Bewegungsgründe oder auch die Bewegursachen genennt. Nämlich wenn ein denkendes Wesen sich einen Zweck vorstelt, und denselben zur Absicht macht, so kan man fragen: warum es eben diesen Zweck zur Absicht mache? Die Gründe nun, warum ihm der Zweck gut zu seyn scheint, warum ihm der Zweck gefält und reitzend vorkomt, werden die Bewegursachen genennt. Wenn man daher die Zwecke eines Menschen kennt, worauf er sein Absehen richtet, so weiß man auch seine Bewegungsgründe; und kennt man seine Bewegungsgründe, so weiß man auch seine Absichten. Die Bewegungsgründe bestehen also in einer iedweden Vorstellung des Zwecks, in so ferne er dadurch dergestalt als gut vorgestelt wird, daß er zu einer Absicht wird.

§. 268.

Durch die Mittel verstehen wir alles was eine Ursach des Zwecks seyn kan, und was dasjenige Ding, welches die Absicht hat den Zweck zu erreichen, brauchen oder miß-

mißbrauchen kan, um den Zweck würklich zu machen. Dasjenige denkende Wesen, welches die Absicht hat den Zweck würklich zu machen, bringt freylich den Zweck zur Würklichkeit, es verursacht denselben, und ist also eine Ursach des Zwecks. Allein niemand nennt dasselbe ein Mittel zum Zweck. Folglich muß man nicht alles dasjenige, was einen Grund der Würklichkeit des Zwecks in sich enthält, ein Mittel desselben nennen. Wir nennen auch nicht alles dasjenige ein Mittel, was würklich gebraucht oder gemißbraucht wird, um einen Zweck zu erreichen: denn es kan sehr oft ein Betrug vorgehen, und etwas gebraucht werden zu einem Zwecke, welches kein Mittel desselben ist, und welches man vergeblich braucht. Folglich rechnen wir zu den Mitteln alles dasjenige, was nicht dasjenige Ding ist, welches die Absicht hat, den Zweck würklich zu machen, und was den Grund der Würklichkeit des Zwecks in sich enthält, und was demnach gebraucht oder gemißbraucht werden kan, um den Zweck würklich zu machen. Wenn z. E. Hindernisse des Zwecks vorhanden sind, so kan der Zweck nicht würklich werden, so lange die Hindernisse da sind. Die Wegräumung der Hindernisse wird also mit Recht, als ein Mittel zum Zweck, angesehen, weil sie einen Grund der Würklichkeit des Zwecks in sich enthält. Eben so können manche Zwecke, ohne gehörige Gelegenheit, nicht würklich werden §. 251. folglich ist, die Ergreifung und Erweckung der Gelegenheit, ein Mittel zum Zweck. Z. E. das Geld wird ein Mittel der menschlichen Glückseeligkeit genennet, weil man dasselbe dergestalt brauchen kan, daß man sich dadurch glücklich mache. Der Zweck ist demnach eine Würkung der Mittel, weil die Würklichkeit des Zwecks in den Mitteln und dem Gebrauche oder Mißbrauche derselben, das ist, in einer Handlung §. 263. gegründet ist §. 244. Daher sagt man mit Recht: daß der Zweck in der Absicht das erste, und in der Ausführung das letzte sey. Denn wenn man nach einem Zwecke handeln will, so erwählt

wählt man sich zuerst einen Zweck, und alsdenn erst die Mittel; und also geht in der Vorstellung der Zweck vor den Mitteln vorher, und er ist eine Ursach der Mittel. Allein in der würklichen Ausführung müssen erst die Mittel würklich gemacht werden, und der Zweck erfolgt als ihre Würkung zuletzt. Und es ist demnach nicht widersprechend, wenn man sagt, daß der Zweck so wohl die Ursach als auch die Würkung der Mittel sey.

§. 269.

Alle Mittel sind Ursachen §. 268. Und sie können demnach in eben so viele Arten abgetheilt werden, als die Ursachen überhaupt. So kan man zu einem Zwecke viele Mittel brauchen, es kan auch nur ein einziges Mittel gebraucht werden §. 240. Wenn viele Mittel gebraucht werden, so ist dasjenige ein Hauptmittel, welches das meiste zum Zwecke beyträgt, und diejenigen Mittel heissen Nebenmittel, welche das wenigste dazu beytragen §. 240. Wenn viele Mittel gebraucht werden, so sind sie einander entweder bloß zugeordnet, oder untergeordnet, so daß ein Mittel wiederum ein Mittel eines andern ist. So ist das Geld ein Mittel zur Gelehrsamkeit, und diese ein Mittel zur Verbesserung des Verstandes, und diese ein Mittel zur Glückseligkeit. Diese Mittel sind also einander untergeordnet. Geld und gesunder Verstand sind zwey Mittel zur Gelehrsamkeit, die einander zugeordnet sind, weil man durch Geld keinen gesunden Verstand erlangen kan. Ein Mittel kan ein entfernteres, ein näheres, und ein nächstes oder unmittelbares Mittel seyn, nach dem es entweder eine entferntere oder nähere oder nächste Ursach ist §. 241. Das Geld ist ein entfernteres Mittel zur Gelehrsamkeit, das fleißige Studieren aber ein unmittelbares. Ja ein Mittel kan ein zureichendes oder ein unzureichendes Mittel seyn, durch jenes wird der Zweck erhalten, durch dieses aber nicht §. 241. Bey aller menschlichen Klugheit komt

es,

es, auf die Wahl der gehörigen Mittel, an. Es ist demnach höchst nöthig und nützlich, daß ein Mensch die verschiedenen Arten der Mittel kennen lerne, und dazu enthält dieser Absatz eine allgemeine Anleitung. Wir wollen uns aber dabey nicht länger aufhalten, weil nur ein iedweder alle Eintheilungen der Ursachen, die wir gehabt haben, auf die Mittel anwenden darf, und das kan ein iedweder vor sich selbst mit leichter Mühe thun.

§. 270.

Eben so verhält es sich auch mit dem Zwecke. Man kan denselben entweder als eine Würkung, oder als eine Ursach betrachten §. 268. In der ersten Absicht kan man ihn in den völligen Zweck eintheilen, und in den Zweck der nicht völlig ist §. 255. Jener begreift alle Absichten einer Sache oder eines Mittels in sich, und dieser ist nur ein Theil des völligen Zwecks. Bey unsern eigenen Handlungen können wir zwar unsere völlige Absicht wissen, ob wir gleich selten ihre Grösse vollkommen ausmessen können. Und daher komts, daß wir entweder mehr oder wenigere, grössere oder kleinere Mittel zu brauchen pflegen, als der Zweck erfodert. Was aber die göttlichen Absichten betrift, so ist es uns Menschen schlechterdings unmöglich, auch nur eine einzige Absicht GOttes in ihrer ganzen Grösse zu erkennen, daher es uns auch unmöglich ist, die Wege GOttes gehörig zu beurtheilen. Betrachtet man die Zwecke als Ursachen, so kan man sie eben so, als die Ursachen der Dinge überhaupt, eintheilen §. 240. 241. Wir wollen, die nöthigsten und nützlichsten dieser Eintheilungen, kürzlich ausführen. Einmal, kan ein und eben dieselbe Sache, oder ein und eben dasselbe Mittel, viele Zwecke haben. Ein Mensch kan eine Handlung vornehmen, um zu gleicher Zeit die Ehre GOttes, die Wohlfarth anderer Menschen, und seine eigene Wohlfarth zu befördern. Und mehrere Zwecke ein und eben desselben Dinges kan man die Nutzzwecke

nennen. Der Hauptzweck ist unter allen Mitzwecken derjenige, um dessentwillen vornemlich die Mittel gebraucht werden; oder um dessentwillen ein Mittel gebraucht werden würde, und wenn man ausser demselben auch keine andere Absichten hätte. Die übrigen Zwecke werden, die Nebenzwecke, genennt. Um eines Nebenzwecks willen würde man die Mittel gar nicht brauchen, wenn man nicht zugleich den Hauptzweck vor Augen hätte. Wenn man aber um des Hauptzwecks willen einmal die Mittel braucht, so sucht man auch zugleich nebenbey die Nebenzwecke zu erreichen §. 240. So kan ein Mensch eine Reise vornehmen, und seine Hauptabsicht kan seyn, einen gerichtlichen Termin abzuwarten. Wenn er nun einmal genöthiget ist, die Reise zu thun, so kan er zugleich sich vorsetzen, einen alten Bekanten zu besuchen, eine Stadt zu besehen, sich ein Vergnügen zu machen u. s. w. und das sind die Nebenabsichten seiner Reise. Es können zwey Menschen eine Handlung um eines Zwecks willen vornehmen, welcher bey dem einen ein Hauptzweck, und bey dem andern ein Nebenzweck ist: denn es komt auf uns an, welchen Zweck wir zum Hauptzwecke oder zum Nebenzwecke machen wollen. Zum andern, alle Mitzwecke sind entweder einander zugeordnet, oder untergeordnet §. 241. In dem ersten Falle ist, keiner derer Mitzwecke, ein Mittel des andern; in dem andern Falle aber ist der eine Zweck wiederum ein Mittel des andern. Z. E. wer eine Reise vornimt um einen gerichtlichen Termin abzuwarten, einen alten Bekanten zu besuchen, einen Ort zu besehen, der hat drey Zwecke die einander zugeordnet sind, weil er keinen derselben um des andern willen zur Absicht hat. Wer aber eine Reise vornimt, um seiner Gesundheit willen, damit er desto besser studieren könne; der macht die Beförderung seiner Gesundheit wiederum zu einem Mittel des Studierens, und einer dieser beyden Zwecke ist also dem andern untergeordnet. Folglich kan, ein und eben dasselbe Ding, ein Mittel und

ein

ein Zweck zu gleicher Zeit, aber in verschiedener Absicht, seyn. Ein Zweck, in so ferne er zugleich der Zweck eines oder mehrerer anderer Zwecke ist, heist ein höherer, entfernterer, weiterer und mittelbarer Zweck. Ein Zweck aber, in so ferne er ein Mittel eines andern Zwecks ist, heist ein niedrigerer und näherer Zweck, ein Mittelzweck. Der nächste Zweck, oder der unmittelbare Zweck eines Mittels, ist derjenige Zweck, welcher durch das Mittel, nicht aber vermittelst eines andern Zwecks, erhalten wird. Die Beförderung der Gesundheit durch eine Leibesbewegung ist der unmittelbare Zweck, die Beförderung des Studierens aber durch eben dieses Mittel ein entfernterer Zweck desselben. Der Endzweck, oder der letzte und erste Zweck, ist in der Reihe der einander untergeordneten Zwecke derjenige, welcher kein Mittel eines andern Zwecks, sondern der Zweck aller Mittelzwecke ohne Ausnahme ist. Ein Endzweck ist entweder schlechterdings der letzte Zweck, wenn er in keinerley Absicht ein Mittel eines andern Zwecks ist, oder beziehungsweise in Absicht auf eine gewisse Reihe der Zwecke, in welcher er nicht wieder ein Mittel anderer Zwecke ist, die zu eben der Reihe gehören. Die Ehre GOttes ist schlechterdings der letzte Zweck aller Dinge ausser GOtt, weil alle übrige gute Zwecke Mittel derselben sind. Die öffentliche Sicherheit aber ist die letzte politische Absicht in der Republik. Weil nun der letzte Zweck kein Mittel ist, und alle übrige Zwecke seine Mittel sind; so ist er von allen übrigen Zwecken verschieden, und also ein einziger Zweck §. 77. Das heißt: der letzte Zweck hat keine ihm zugeordnete Zwecke, und keine höhere und entferntere Zwecke. Demohnerachtet können mit ihm viele niedrigere Zwecke verbunden seyn, die sich zu ihm als Mittel verhalten. Dieses ist, um der Sittenlehre willen, sorgfältig zu bemerken. Die Ehre GOttes muß, die einzige letzte Absicht aller unserer Handlungen, seyn. Dieses erklären einige Sittenlehrer so unsinnig,

daß sie glauben, es sey eine Sünde, wenn ein Mensch ausser der Ehre GOttes seine eigene Ehre, sein eigenes Vergnügen, seine zeitliche Wohlfarth u. s. w. zur Absicht seiner Handlungen macht. Unendlich viele Absichten können mit der Ehre GOttes dergestalt verknüpft werden, daß sie dennoch die einzige Absicht, nemlich der Endzweck aller unserer Handlungen, bleibt.

§. 271.

Aus den bisherigen Untersuchungen der Zwecke und Mittel wollen wir noch drey Folgen herleiten. 1) **Der völlige Zweck ist allemal den Mitteln gleich oder proportionirt, und die Mittel sind weder grösser noch kleiner als der völlige Zweck, sondern sie sind demselben gleich.** Wir haben schon §. 255. von allen völligen Würkungen erwiesen, daß und in wie ferne sie den würkenden Ursachen gleich sind. Da nun der Zweck eine Würkung der Mittel ist, so ist dieser Satz nichts anders, als ein Schlußsatz, der nicht weiter erklärt und bewiesen werden darf. Wenn mehr Mittel gebraucht werden als der Zweck erfodert, so ist das Ueberflüßige kein Mittel, und wenn der Zweck grösser ist als die Mittel, so ist dasjenige in ihm, was durch die Mittel nicht erhalten werden kan, kein Zweck dieser Mittel. Hierauf beruhet eine der wichtigsten Regeln der Weisheit, nemlich daß man iederzeit solche Mittel erwählen müsse, die dem völligen Zweck gleich und proportionirt sind. 2) **Der Zweck eines andern Zwecks ist auch allemal ein Zweck der Mittel des andern Zwecks, wenn sie einander wesentlich untergeordnet sind §. 243.** Oder die höhern Zwecke sind auch allemal Zwecke der Mittel zu den niedrigen Zwecken; oder das Mittel eines niedrigen Zwecks ist auch allemal, ein Mittel zu dem höhern Zwecke. Die Bewegung des Leibes ist ein Mittel zu der Gesundheit, und die Gesundheit ist ein Mittel der Gelehrsamkeit, folglich ist auch die Bewegung

des

des Leibes ein Mittel der Gelehrsamkeit. Diese Wahrheit ist sehr nützlich, wenn man in der Sittenlehre zeigen will, wie ein Mensch alles auf die Ehre GOttes richten müsse, und wie es möglich sey, den Befehl des Apostels zu beobachten: ihr mögt essen oder trinken, oder thun was ihr wollt, so thut alles zur Ehre GOttes. 3) Da der Zweck eine Ursach der Mittel ist §. 266. und die Mittel Ursachen des Zwecks sind §. 268. so sind alle Zwecke mit ihren Mitteln in einem Zusammenhange §. 235. Folglich sind alle Mittel zu einem Zwecke, und alle Zwecke eines Mittels mit einander verbunden §. 39. Und diese Verknüpfung der Zwecke und Mittel unter einander, und mit ihren Zwecken und Mitteln, wollen wir den **Zusammenhang der Zwecke und Mittel** nennen.

§. 272.

Aus der Lehre von den Zwecken und Mitteln können wir erklären, was man ein Muster, ein Original und eine Copie nennt. Nemlich **man ahmt einem Dinge nach**, wenn man die Absicht hat, etwas anderes demselben ähnlich oder gleich oder beydes zugleich zu machen. Die **Nachahmung** ist eine Handlung, bey welcher die Absicht ist, eine Aehnlichkeit und Gleichheit in einem Dinge mit einem andern hervorzubringen. So ahmt ein Dichter der Natur nach, wenn seine Erdichtungen den natürlichen Dingen ähnlich sind. Ein Mensch ahmt dem andern nach, wenn er eben so zu denken, zu handeln, sich zu kleiden sucht, als der andere. Ein Ding wird ein **Muster** genennt, in so ferne ihm nachgeahmt wird, oder billig nachgeahmt werden solte. Die Schreibart des Cicero ist ein Muster einer schönen lateinischen Schreibart, weil nicht nur viele eine ähnliche Schreibart zu erlangen gesucht haben, sondern auch billig suchen solten. Ein Muster wird auch ein **Vorbild** genannt. So hat uns Christus ein Vorbild, ein Muster der Nachfolge hinterlassen, weil wir verbunden sind,

uns auf eine ähnliche Art zu verhalten. Wenn wir einem Muster nachahmen, so komt uns dasselbe allemal so reitzend vor, daß wir es der Mühe werth zu seyn erachten, ihm nachzuahmen. Folglich ist es eine Bewegursache §. 267. und man rechnet demnach, die Muster einer Sache, mit Recht unter die Anzahl ihrer Ursachen. Nun ist es möglich, daß ein Muster wiederum einem andern Muster nachahmt, und dieses wiederum einem andern; ja es kan eine Sache, vielen Mustern zugleich, ähnlich gemacht werden. Dasjenige Muster, welches keinem andern Muster ähnlich gemacht worden, wird das erste Muster oder das Original genennt. Z. E. wenn sich iemand abmalen läst, so ist er das Original. Nun kan ein anderer Maler wiederum das erste Bild abmalen, folglich erwählt er zu seinem Muster nicht das Original, sondern ein Gemälde. Ein Nachbild oder eine Copie ist ein iedes Ding, in so ferne es einem Muster nachahmt. So ist das Gemälde eine Copie von demjenigen, der sich abmalen lassen. Die Urkunden sind Originalschriften, und die Abschriften sind die Copien. So ist Christus das Vorbild, und die gemeiniglich so genannten Vorbilder alten Testaments sind seine Copien und Nachbilder. Es ist demnach klar, daß zwischen allen Vorbildern und ihren Nachbildern ein Zusammenhang sey, den man den Nachahmungszusammenhang nennen könnte. Ein solcher Zusammenhang befindet sich zwischen Leib und Seele, indem man mit Recht sagen kan, daß die Seele ein Vorbild ist, welches durch den Körper aufs genaueste nachgebildet wird.

* *

Der achte Abschnitt.

Von den Zeichen und den bezeichneten Sachen.

§. 273.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wenigstens der gröste Theil unserer Erkenntniß darauf beruhet, daß wir etwas aus seinen Zeichen und vermittelst derselben erkennen. Wir müssen daher auch, die ersten Gründe der ganzen Lehre von den Zeichen, ausführen. Nemlich ein iedwedes Ding ist ein Zeichen eines andern, in so ferne es ein Mittel ist, die Würklichkeit des andern zu erkennen; und ein Ding, in so ferne seine Würklichkeit aus einem Zeichen erkannt wird, wird eine bezeichnete Sache genannt, und sie heist die Bedeutung des Zeichens, in so ferne ihre Würklichkeit aus dem Zeichen erkannt werden kan. Ein iedwedes Mittel ist was würkliches §. 268. Folglich kan kein Ding, in so ferne es bloß als möglich betrachtet wird, ein Zeichen eines andern seyn. Ein iedwedes Zeichen ist eine Erkenntnißquelle der Würklichkeit der bezeichneten Sache §. 236. allein, nicht eine iedwede Erkenntnißquelle, kan ein Zeichen seyn. Denn wenn man aus einem Erkenntnißgrunde nur die Möglichkeit einer Sache erkennen kan, so wird er kein Zeichen genennt. Wer nennt die allgemeinen Wahrheiten, aus denen andere Wahrheiten bewiesen werden, Zeichen derselben? Allein wenn wir reden, so sind die Worte Zeichen unserer Gedanken, weil man die Würklichkeit der Gedanken aus ihnen erkennen kan. Eben so können die Zeichen der Krankheiten, des Wetters, der Gemüthsbeschaffenheit hier als Beyspiele dienen. Ein iedes Zeichen verhält sich zu der Erkenntniß seiner Bedeutung wie ein Mittel zum Zwecke, und da

alle Mittel mit ihren Zwecken verbunden sind §. 271. so ist auch zwischen allen Zeichen und ihren Bedeutungen ein Zusammenhang, den wir den bezeichnenden Zusammenhang nennen wollen. Dieser Zusammenhang ist eine Art des Zusammenhangs der Zwecke und Mittel, und wenn man die Lehre von den Zeichen ausführlich abhandeln will, so muß man annehmen: daß ein Zeichen, ein vollkommenes Mittel der Erkenntniß seiner Bedeutung, seyn müsse. Wenn man nun die Vollkommenheiten der Mittel und Zwecke untersucht hat, so kan man daraus die ganze Lehre von den Zeichen herleiten.

§. 274.

Hier würde es eine grosse Ausschweifung seyn, wenn wir alle Eintheilungen der Zeichen untersuchen wolten, und wir wollen demnach nur die ersten und vornehmsten derselben mitnehmen. Nemlich zwischen einem iedweden Zeichen und seiner Bedeutung ist ein Zusammenhang §. 273. Dieser Zusammenhang ist entweder, in dem anderweitigen nothwendigen Zusammenhange des Zeichens und seiner Bedeutung, gegründet, oder nicht, sondern in dem Willkühr desjenigen, der das Zeichen zu einem Zeichen macht. Ist das erste, so wird es ein natürliches Zeichen genennt; ist das andere, so ist es ein willkührliches Zeichen, welches ein künstliches Zeichen genennt wird, in so ferne es nach den Regeln einer Kunst eingerichtet ist. So kan ein iedwedes würkliches Ding ein Zeichen eines andern würklichen Dinges seyn, wenn es mit diesem so nothwendig verbunden ist, daß man sicher schliessen kan: wenn das erste würklich ist, so ist auch das andere würklich. Da nun diese Verknüpfung, zwischen allen würklichen Ursachen und ihren Würkungen, angetroffen wird §. 246. so ist eine iedwede Ursach, die nicht in einem bloß möglichen Dinge besteht, ein natürliches Zeichen seiner Folge; und eine iedwede Würkung, ein iedwedes verursachtes Ding, ist ein natür-

natürliches Zeichen seiner würklichen Ursach. Der Pulsschlag ist eine Würkung des Laufs des Bluts, daher ist er ein Zeichen dieses Laufs und der Ursachen desselben, der Gesundheit oder der Krankheiten. Der Hof um den Mond ist eine Würkung der Dünste in der Luft, und also ein natürliches Zeichen der Veränderung des Wetters. Ein natürliches Zeichen ist also, seiner Natur und innerlichen Beschaffenheit wegen, ein Zeichen. Ein willkührliches Zeichen im Gegentheil würde gar kein Zeichen der Bedeutungen seyn, wenn es nicht willkührlich dazu gemacht wäre. Z. E. die Worte, wodurch wir unsere Gedanken bezeichnen. Warum bezeichnet das Wort GOtt, den Begrif des höchsten Wesens? der Grund davon ist bloß unser Willkühr, und in der Psychologie werden wir aus der Natur der Einbildungskraft begreiffen, wie es möglich ist, daß man etwas willkührlich zu einem Zeichen machen könne. Eine kunstmäßige Rede ist, ein künstliches Zeichen unserer Gedanken.

§. 275.

Die Bedeutung eines Zeichens ist iederzeit etwas würkliches §. 273. und also entweder was gegenwärtiges, oder vergangenes, oder zukünftiges §. 228. Ein Zeichen, welches was gegenwärtiges bedeutet, wird ein weisendes, oder zeigendes Zeichen genennt. Z. E. der Pulsschlag ist ein solches Zeichen, indem er allemal die gegenwärtige Beschaffenheit des Laufs des Bluts anzeigt. Ein Erinnerungszeichen ist ein Zeichen, welches was vergangenes bezeichnet. Z. E. die Narben in dem Gesicht eines Soldaten bezeichnen die Wunden, die er vordem im Kriege empfangen hat. Ein vorbedeutendes Zeichen, oder ein wahrsagendes Zeichen, bedeutet was zukünftiges. So kan der Pulsschlag manchmal ein solches Zeichen seyn. Die Zeichen des Wetters sind auch ofte dergleichen Zeichen. Alle Zeichen sind entweder einfache, oder zusammengesetzte

Zeichen.

Zeichen. Ein einfaches Zeichen, oder ein Stamzeichen, ist ein Zeichen, dessen Theile keine Zeichen sind, oder welches nicht aus mehrern Zeichen zusammen gesetzt ist. Ein zusammengesetztes oder abgeleitetes Zeichen aber ist aus mehrern Zeichen zusammen gesetzt, indem seine Theile auch wiederum Zeichen sind. Z. E. das Wort Glück ist ein einfaches Zeichen, desgleichen Seeligkeit. Allein Glückseeligkeit ist ein zusammengesetztes Zeichen. Wenn ein zusammengesetztes Zeichen dergestalt zusammen gesetzt wird, daß die Art seiner Zusammensetzung dem Wesen der Bedeutung in einem höhern Grade ähnlich ist, so nennt man es ein wesentliches Zeichen. So kan man sagen, daß die Natur selbst die Leidenschaften des Gemüths, durch wesentliche Zeichen, in dem Körper und auf dem Gesichte abbilde. Man kan auch die Sinnbilder der Gerechtigkeit, und andere Sinnbilder wesentliche Zeichen nennen, wenn sie den bezeichneten Sachen in einem hohen und merklichen Grade ähnlich sind.

§. 276.

Da die Zeichen einen so wichtigen und weitläuftigen Theil der ganzen menschlichen Erkenntniß ausmachen, da wir ohne Zeichen gar nicht oder sehr wenig und schlecht denken können, und da wir nur vermittelst der Zeichen zu aller unserer Erkenntniß würklicher Dinge gelangen: so verlohnt es sich wohl der Mühe, die Lehre von den Zeichen recht auszuführen. Daher ist es ein sehr nützliches und nöthiges Unternehmen, wenn die Gelehrten die Lehre von den Zeichen recht anbauen, und sie in eine recht vollkommene Wissenschaft verwandeln. Diese Wissenschaft der Zeichen wird die Characteristik genennt, und sie begreift nicht nur die ganze Philologie unter sich und alle Sprachkünste, sondern sie enthält auch die Gründe zu allen Wissenschaften und Künsten, die sich mit irgends einer Art der Zeichen beschäftigen. Man kan, die ganze Characteristik, in die erfin-

findende und auslegende eintheilen. Nemlich man kan, in Absicht auf die Zeichen und ihre Bedeutungen, zwey Fragen aufwerfen: erstlich, wie soll man etwas zu einem Zeichen machen? oder da man durch das Bezeichnen einer Sache nichts anders versteht, als wenn etwas zu einem Zeichen derselben gemacht wird, so kan man die erste Frage so ausdrucken: Wie müssen Dinge bezeichnet werden? Die Characteristik, welche die Regeln der Bezeichnung untersucht, wird die erfindende Characteristik oder die Bezeichnungskunst genennt. Sie handelt von der Erfindung der Zeichen, sie untersucht die Natur und die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Zeichen, und gibt die Regeln, die man beobachten muß, wenn man ein Ding bezeichnen will, nicht nur durch einfache, sondern auch durch zusammengesetzte Zeichen, da sie denn lehrt, wie aus einfachen Zeichen die zusammengesetzten hergeleitet werden müssen. Z. E. die Lehre von der Schreibeart zeigt, wie man seine Gedanken durch Worte bezeichnen soll, und sie gehört also zu der Bezeichnungskunst. Zum andern kan man fragen: wie soll man aus den Zeichen die Bedeutungen erkennen? Oder, da Auslegen nichts anders ist, als die Bedeutungen aus den Zeichen erkennen, so kan man diese Frage auch so einrichten: wie soll man die Zeichen auslegen? Die Characteristik, welche sich mit der Untersuchung dieser Frage beschäftiget, und welche die Regeln gibt, die man bey der Auslegung der Zeichen zu beobachten hat, wird die Auslegungskunst genennt, welche eine allgemeine Auslegungskunst heist, wenn sie nur solche Regeln abhandelt, die bey der Auslegung aller Zeichen, oder der meisten derselben, beobachtet werden müssen. Die mantische Characteristik oder die Mantik, oder die mantische Kunst, handelt von den vorbedeutenden Zeichen. Wenn man diesen Theil der Characteristik recht gründlich und vernünftig untersuchte, so würde man unter andern auch den Vortheil zu erwarten haben, daß man, das

Traum-

Traumdeuten und unendlich viele andere mantische Künste, in ihrer abgeschmackten und lächerlichen Gestalt dem menschlichen Geschlecht vor Augen stellen könnte.

§. 277.

Da der Gebrauch der Worte und anderer Ausdrücke, in Absicht auf die menschliche Erkenntniß, von so grosser Wichtigkeit ist, so müssen wir auch von den ersten Gründen der Philologie handeln; und dahin gehören vornehmlich die Begriffe von den Hauptsachen, von denen in der Philologie gehandelt wird. Ein iedwedes Zeichen hat eine Bedeutung §. 273. Diese Bedeutung ist entweder eine Vorstellung, eine Erkenntniß, ein Begrif, oder etwas anders. Ist das erste, so wird es ein Ausdruck genennt. Alle Ausdrücke sind Zeichen der Vorstellungen. Z. E. der Pulsschlag ist ein Zeichen von einer Sache, die nicht bloß in einer Vorstellung besteht, und man nennt ihn auch keinen Ausdruck des Laufs des Bluts. Allein wenn wir reden, so kan ein anderer aus unsern Worten erkennen, welche Vorstellungen in unserer Seele eben zu der Zeit würklich sind, und daher sind die Worte Zeichen unserer Vorstellungen, und also Ausdrücke. Nun können wir unsere Vorstellungen durch Mienen, Gebehrden, und auf wer weiß wie vielerley Art bezeichnen. Unter andern aber gibt es, zwey merkwürdige Arten der Ausdrücke. Erstlich solche Ausdrücke, welche gewöhnlicher Weise in einer menschlichen Stimme bestehen; oder Ausdrücke, welche gehört werden können und müssen, wenn sie unsere Vorstellungen bezeichnen sollen. Und dergleichen Ausdrücke werden Worte genennt. Wenn wir unsere Vorstellungen durch Worte bezeichnen, so sprechen wir, und wenn wir mit einander verknüpfte Vorstellungen durch Worte bezeichnen, so reden wir. Eine Rede ist also eine Reihe Worte, wodurch Vorstellungen bezeichnet werden, die mit einander verknüpft sind. Auch andere Wesen, die keine Menschen

sind,

sind, können sprechen; allein gewöhnlicher Weise bestehen die Worte in einer menschlichen Stimme. Und wenn man eine ganze Reihe Worte nach einander hersagt, deren Bedeutungen aber nicht mit einander verknüpft sind, so sagt man niemals, daß man rede oder eine Rede halte. Es ist ganz unnöthig, diese Erklärungen durch besondere Beyspiele zu erläutern und zu beweisen. Die andere Art der Ausdrücke besteht in solchen Zeichen der Vorstellungen, die sichtbar sind, oder welche aus sichtbaren Zeichen bestehen, und welche gesehen werden müssen, wenn sie die Vorstellungen in der That bezeichnen sollen. Und diese Ausdrücke werden schriftliche Ausdrücke genennt, und schreiben heißt nichts anders, als die Vorstellungen durch schriftliche Ausdrücke bezeichnen. Man hat eine doppelte Art der schriftlichen Ausdrücke. Einige bezeichnen unmittelbar die Worte, und mittelbarer Weise die Vorstellungen, welche durch die Worte bezeichnet werden, wie z. E. unsere deutschen schriftlichen Ausdrücke beschaffen sind. Daher komts, daß man sie lesen kan, ohne sie zu verstehen. Wenn man was geschriebenes verstehen will, so muß man es erst lesen, das ist, die Worte erkennen, die dadurch bezeichnet werden, und alsdenn erst erkennt man aus den Worten die Bedeutungen. Die andere Art der schriftlichen Ausdrücke besteht aus solchen sichtbaren Zeichen, die keine Worte bezeichnen, sondern welche unmittelbar die Vorstellungen und Sachen bedeuten, die man auch durch Worte ausdruckt. Dergleichen haben die Chineser, und dergleichen waren die Hieroglyphen, woraus ein grosser Theil der Aegyptischen Gelehrsamkeit bestund. Man bezeichnete dadurch etwas anders, als dasjenige, dem die hieroglyphische Figur am allerähnlichsten war. Z. E. Man malte ein Bild, welches eine Frauensperson vorstelte, deren Augen verbunden waren, und die in der einen Hand eine Wageschale und in der andern ein Schwerdt hielt. Dieses Zeichen bedeutet kein Wort, auch keine Frauensperson, son-

sondern die Gerechtigkeit. Ohne Zweifel ist es Schade, daß man heute zu Tage sich derer Hieroglyphen nicht mehr, bey dem Unterrichte, bedient. Es ist leicht zu begreifen, daß man Kindern und einfältigern Leuten manche Wahrheiten leichter durch Hieroglyphen, als durch eine Rede beybringen könnte.

§. 278.

Durch eine besondere Sprache versteht man einen Inbegrif von Worten, die in einem grössern Lande am gebräuchlichsten sind. In eben dem Lande können hundert andere Sprachen geredet werden, allein die meisten bedienen sich, in den allermeisten Fällen, derjenigen Sprache, welche die Sprache desselben Landes ist, und welche von demselben Lande den Namen empfangen hat. Z. E. Deutschland ist ein grosses Land. In Deutschland werden wer weiß wie viele Sprachen geredet, allein die deutsche Sprache ist die gewöhnlichste, und sie ist also ein Inbegrif von Worten, die in Deutschland am gebräuchlichsten sind, und sie ist die besondere Sprache in Deutschland, ob sie gleich auch ausser Deutschland gesprochen wird. Gleichwie nun die verschiedenen besondern Sprachen, das Deutsche, das Englische, das Französische von einander verschieden sind, so gibt es auch viele Verschiedenheiten einer Sprache, nach den verschiedenen kleinern Ländern, die in einem grossen Lande angetroffen werden. In ganz Deuschland wird deutsch gesprochen, aber das Deutsche in Pommern, in Westphalen, in Niedersachsen, in Obersachsen u. s. w. sind sehr von einander verschieden, und daher entstehen die verschiedenen Mundarten der deutschen Sprache. Z. E. die platdeutsche, die hochdeutsche Mundart. Die Mundart einer Sprache ist demnach die besondere Sprache, so wie sie in einer gewissen kleinern Gegend am gebräuchlichsten, und dadurch von ihr selbst, so wie sie in einer andern kleinern Gegend am gebräuchlichsten ist, verschie-

schieden ist. Und in so ferne eine Mundart in einem höhern Grade ausgebessert ist, in so ferne wird sie ein Dialect genennt. Durch die allgemeine Sprache versteht man einen Inbegrif von Ausdrücken, die in allen besondern Sprachen können gelesen und verstanden werden. Wer eine allgemeine Sprache verstünde und wüßte, der könnte die ganze Welt durchreisen, und mit iederman verständlich reden, und an iederman verständlich und leserlich schreiben, ohne daß die besondern Landessprachen eines iedes von dem andern verstanden werden dürften. Die allgemeine Sprache ist der Stein der Weisen der Philologen. In allen Wissenschaften bey nahe hat man etwas, welches man sucht und noch nicht gefunden hat. Der Chymicus sucht den Stein der Weisen, der Geograph die Meereslänge, der Mechanicus die immerwährende Bewegung, und der Philologe die allgemeine Sprache.

§. 279.

Ein iedwedes Zeichen ist ein Mittel §. 273. und da nun ein iedwedes Mittel einen Zweck hat §. 268. so muß auch ein iedwedes Zeichen einen Zweck haben. Dieser Zweck ist nicht die Sache, die dadurch bezeichnet wird, sondern die Erkenntniß der Würklichkeit derselben, welche durch das Zeichen verursacht werden soll. §. 272. Folglich ie ein vollkommeneres Mittel ein Zeichen ist, desto besser ist es. Man muß demnach sagen, daß die ganze Characteristik auf diesem Satze, als auf ihrem ersten und allgemeinen Grundsatze, beruhe: ein iedes Zeichen sey das vollkommenste Mittel zu der Hervorbringung der Erkenntniß der Würklichkeit der bezeichneten Sache, so viel als möglich ist. Hieraus kan man alle Regeln der erfindenden und auslegenden Characteristik herleiten, so viel als die Natur sonderlich der willkührlichen Zeichen verstattet.

§. 280.

Alles was den Grund der Würklichkeit in sich enthält, wird eine Ursach genennt §. 235. Da nun die Würk-

lichkeit eines iedweden Dinges wenigstens einigen Grund in seinem Wesen hat §. 60. 54. so ist das Wesen eines iedweden würklichen Dinges eine Ursach desselben, und man nennt daher das Wesen die formelle Ursach, weil das Wesen auch die Form genennt wird §. 51. Freylich ist das Wesen der zufälligen Dinge keine hinreichende Ursach derselben, unterdessen ist eine unzureichende Ursach dennoch auch eine Ursach. Von der formellen Ursach unterscheiden die Weltweisen die materielle Ursach eines Dinges, und mit derselben verhält es sich folgendergestalt. Man gibt nemlich, dem Worte Materie, eine weitere Bedeutung, als es §. 225. bekommen hat. Ein iedwedes Ding ist bestimt und kan bestimt werden, es mag nun übrigens beschaffen seyn wie es will, und wenn es auch bloß ein Accidenz oder ein abstracter Begrif seyn solte. Nun kan man ein iedwedes Ding, in Absicht auf seine Bestimmungen, wenigstens in der Abstraction des Gemüths, auf eine dreyfache Weise betrachten. Erstlich, als ein Ding welches bestimmet werden kan; oder in so ferne man es sich als möglich vorstelt, daß es bestimt werde: und da nennt man es die Materie aus welcher das Ding besteht oder entsteht. Z. E. Wenn man ein Stück Silber betrachtet, und man stellt sich vor, daß aus ihm ein Löffel werden könne und solle, so ist es die Materie, aus welcher der Löffel besteht oder werden soll. Oder wenn ich wovon denken, reden und schreiben will, von GOtt, von der Seele, von der Wahrheit u. s. m. so nennt man diese Dinge die Materie, den Stof zu der Betrachtung, weil man sich dieselben als Dinge vorstellt, die diese Verhältnisse bekommen können, nemlich daß man über sie denke und von ihnen rede. Zum andern kan man sich ein solches Ding vorstellen, indem es bestimt wird, mitten in der Handlung des Bestimmens, und alsdenn wird es der Gegenstand genennt. Z. E. Das Silber ist der Gegenstand des Goldschmidts, indem er es bearbeitet, und ihm diejenigen Bestimmungen gibt, die zu einem Löffel erfordert werden. GOtt, die

Seele,

Seele, die Wahrheit, sind der Gegenstand unserer Betrachtungen und Reden alsdenn, wenn man an sie denkt und von ihnen redet. Der Gegenstand ist demnach alles dasjenige, womit sich eine Substanz beschäftiget. Drittens kan man ein solches Ding nach geschehener Bestimmung betrachten, als ein Ding, welches bestimt worden, und welches nunmehr die Bestimmungen in der That besitzt, und alsdenn nennt man es die **Materie, in welcher die Bestimmung befindlich ist.** Z. E. wenn ein Löffel fertig ist, so sind in ihm die Bestimmungen, wodurch er ein Löffel ist. Ein iedwedes Ding wird ein Subject genennt, in so ferne ihm Bestimmungen zukommen oder zukommen können. Nun ist offenbar, daß nicht ein iedwedes Ding alle sonst mögliche Bestimmungen haben könne; ein Ding kan so, und ein anders auf eine andere Art bestimt werden. Eine Wahrheit kan philosophisch abgehandelt werden, eine andere aber nicht. Kan man aus Wasser ein Wagenrad machen? Folglich liegt allemal, in der Materie, ein Grund der Würklichkeit der Bestimmungen. Alles was einen Grund der Würklichkeit enthält, ist eine Ursach §. 235. Folglich ist auch, die Materie in einem iedweden Dinge, eine Ursach seiner würklichen Bestimmungen, und man nennt sie daher die **materielle Ursach der Dinge**, welche aber nicht allemal eine zureichende Ursach ist. Solten die Betrachtungen dieses Absatzes auch sonst keinen Nutzen haben, so ist das doch Nutzen genug, daß sie uns behülflich sind, die Sprache der Gelehrten zu verstehen. Man muß in der Ontologie manche Wörter erklären, um die Sprache der Gelehrten zu verstehen, und wenn man dadurch nur so viel gewint, daß in unserer Erkenntniß eine grössere Deutlichkeit entsteht, so darf man sich weder die Zeit noch die Mühe gereuen lassen, die man auf die Erklärung solcher Wörter verwendet.

E N D E.

Georg Friedrich Meiers,
öffentlichen ordentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle,
und der königlichen Academie der Wissenschaften
in Berlin Mitgliedes,

Metaphysik

Zweyter Theil.

Mit königl. Pohl. und Churfürstl. Sächs. allergnädigster Freyheit.

HALLE,
bey Johann Justinus Gebauer.
1756.

Die Cosmologie.

Einleitung
in
die Cosmologie.

§. 281.

Wir kommen nunmehr in viel angenehmere Gegenden der Metaphysik, als die Ontologie gewesen ist. Man mag die Wahrheiten einer so abstracten und tiefsinnigen Wissenschaft, dergleichen die Ontologie ist, auf eine noch so brauchbare Art abhandeln: so wird es doch allemal noch Leute genung geben, welche sie, als eine trockene, finstere und unnütze Wissenschaft, verachten und verspotten werden. Allein die Theile der Metaphysik, welche nunmehr folgen, preisen sich selbst, auf den ersten Anblick, einem iedweden an, der Verstand genung hat, um nicht alle Wissenschaften zu verachten. Wer kan die Cosmologie, auch nur mit dem geringsten Scheine der Wahrheit, für eine unangenehme, unnütze und unnöthige Untersuchung halten? Wir wollen in dieser Wissenschaft die Welt, oder das Weltgebäude, kennen lernen, und uns in den Stand setzen, von der Natur, Beschaffenheit und Einrichtung desselben, ein richtiges und vernünftiges Urtheil zu fällen.

Sind wir nicht Einwohner dieser Welt? Ist nicht unsere ganze Natur, zur Beschauung und Betrachtung dieser Welt, eingerichtet? Alles was wir täglich hören, sehen und überhaupt empfinden, ist ein Theil dieser Welt, und in der Lehre von unserer Seele werden wir uns überzeugen, daß die Natur unserer Seele in einer Kraft bestehe, welche dazu bestimt und eingerichtet ist, das Weltgebäude zu betrachten. Es ist demnach eine Untersuchung, welche unserer Natur und der ganzen Einrichtung derselben höchst gemäs ist, wenn wir eine genaue Kenntniß von diesem Weltgebäude zu erlangen suchen; welche also nicht anders als höchst angenehm und nützlich seyn muß, weil sie, durch die Einrichtung unserer Natur, so gar gefodert wird. Wie schändlich würde es nicht seyn, wenn wir als Einwohner dieser Welt, deren Natur in einer Kraft besteht, die Welt sich vorzustellen, uns keine Mühe geben wolten, unser Wohnhaus, das Ganze wozu wir als Theile gehören, recht kennen zu lernen? Der Urheber unserer Natur hat, durch die Einrichtung derselben, uns berufen, die Welt zu betrachten. Und ein Mensch handelt diesem göttlichen Berufe schnurstracks zuwider, wenn er so blind seyn, und mitten in der Welt die Welt nicht betrachten wolte. Diese Betrachtungen können, einem iedweden vernünftigen Menschen, eine angenehme Aussicht in die Cosmologie eröfnen, und ihn ungemein anreitzen, eine Wissenschaft zu untersuchen, die sich mit einem so würdigen, angenehmen und nützlichen Gegenstande beschäftiget.

§. 282.

Man muß sich gleich im Anfange derjenigen Lehre von der Welt, welche in der Metaphysik abgehandelt wird, in acht nehmen, daß man sich nicht etwa einen zu kleinen Begrif von derselben mache, und ihren Umfang in gar zu enge Grenzen einschränke. Wenn ein Metaphysiker die Welt betrachtet, so thut er dieses seinem Character gemäs, und folglich handelt er nicht von derjenigen Einrichtung, die dieser würklichen Welt, von welcher wir Theile sind, allein eigen

gen ist. Er entfernt aus seinem Augenpuncte diejenigen Beschaffenheiten, Bestimmungen, Veränderungen und Einrichtungen der endlichen Dinge, die er täglich gewahr wird, und welche der gegenwärtigen Welt eigenthümlich und allein zugehören. Die Cosmologie, so wie wir sie abzuhandeln gedenken, ist also nicht etwa eine philosophische Untersuchung, welche sich blos mit derjenigen Welt beschäftiget, zu welcher wir gehören, und welche wir die würkliche Welt nennen. Sondern da mehrere Welten möglich sind, und der Schöpfer stat derjenigen Welt, die er würklich erschaffen hat, unendlich viele andere Welten vermöge seiner Allmacht hätte schaffen, oder die Dinge in der Welt anders hätte einrichten können, als er würklich gethan hat: so geht der metaphysische Weltbeschauer viel weiter, und untersucht die Natur und das Wesen der Welt überhaupt. Er stelt sich, in seinem Verstande, die ganze Menge aller möglichen Welten vor, und stelt solche Betrachtungen über dieselben an, welche viel allgemeiner sind, als wenn er diese Welt allein untersuchen, und dasjenige nur beobachten wolte, was ihr, vor allen übrigen Welten, als ein Eigenthum zukomt. Man muß daher, die metaphysische Cosmologie, ja nicht mit derjenigen Cosmologie verwechseln, welche sich blos mit der Untersuchung der würklichen oder der gegenwärtigen Welt beschäftiget. Zu der letzteren gehöret die Astronomie und Geographie, und es würde dem Zwecke der Metaphysik gar nicht gemäs seyn, wenn wir z. E. in unserer Cosmologie die Bewegungsgesetze der Planeten, die Laufbahn, Grösse und Gestalt des Erdbodens, und andere solche astronomische und geographische Materien untersuchen wolten. Die ganze Naturlehre und Historie ist ein Theil derjenigen Cosmologie, welche von derjenigen Welt handelt, die würklich vorhanden ist. Ja man kan sagen, daß so gar eine Sittenlehre, welche die menschlichen Tugenden und Laster in ihrer wahren Gestalt vorstellt, zu dieser Cosmologie gehöre. Und ohne Zweifel ist diese Wissenschaft, mit allen ihren Theilen, eine höchst nöthige und nützliche Wis-

senschaft. Es würde also ein Metaphysiker höchst lächerlich und pedantisch handeln, welcher einen Schriftsteller tadeln wolte, der, unter dem Titel der Cosmologie, nur blos von einer Materie handelt, welche die gegenwärtige Welt angeht. Allein wir werden in unserer Metaphysik einen höhern Flug nehmen, und in der Cosmologie vornemlich, alle mögliche Welten zusammen genommen, betrachten, daher wir sie auch **die allgemeine** und **metaphysische Cosmologie** nennen, zum Unterschiede von derjenigen Cosmologie, welche sich blos, mit der philosophischen Betrachtung der **Einrichtung** dieses Weltgebäudes, beschäftiget.

§. 283.

Wir verstehen demnach, durch die Cosmologie, die Wissenschaft desjenigen, was mehrere Welten mit einander gemein haben. Diese Wissenschaft beschäftiget sich nicht nur mit der Untersuchung solcher Sachen, welche allen möglichen Welten zukommen, und folglich mit demjenigen, was diese Welt mit allen übrigen möglichen Welten gemein hat; sondern sie untersucht auch solche Materien, welche, wo nicht alle mögliche Welten, doch viele zugleich angehen. Kurz, wir müssen uns nur in unserer Cosmologie in acht nehmen, daß wir nicht solche Sachen untersuchen, die einer einzigen Welt, oder unserer Welt allein und eigenthümlich, zugeschrieben werden müssen. Es ist uns erlaubt, daß wir in unserer Cosmologie diese Welt, zu welcher wir gehören, betrachten, und entweder ihre Beschaffenheiten untersuchen, die sie mit andern Welten gemein hat, oder aus denen wir, als aus Erkenntnißgründen, die allgemeine Beschaffenheit der Welt herleiten. Allein das würde dem Character dieser Wissenschaft zuwider seyn, wenn wir uns vornemlich in derselben mit der Untersuchung desjenigen beschäftigen wolten, was dieser Welt allein und eigenthümlich zukomt. Und wenn wir auch manchmal dergleichen Sachen in der Cosmologie untersuchen, so betrachten wir sie doch nur in Abstracto. Folglich beschäftiget sich die Cosmologie mit der Betrachtung der Welt eben auf die Art, als die Ontologie mit der Betrach-

trachtung des Dinges überhaupt. Sie ist demnach, eine Wissenschaft von der Welt überhaupt. Einige Weltweise untersuchen in ihr blos die Natur, Einrichtung und Beschaffenheit einer Körperwelt. Allein wir wollen sie in einer weitern Bedeutung nehmen, und in ihr die ganze Welt, und folglich nicht blos die Körperwelt betrachten, sondern auch die Geisterwelt, und also den Inbegrif aller endlichen Dinge zusammen genommen, die ein und eben dasselbe Ganze ausmachen, welches wir die Welt nennen.

§. 284.

Man kan, die Betrachtungen über die Welt, auf eine doppelte Weise anstellen. Einmal wenn man blos auf die Erfahrung geht, und eine solche Cosmologie heißt die **empirische Cosmologie**. In dieser Wissenschaft sucht man dasjenige, was uns die Erfahrung von dieser Welt an die Hand gibt, deutlich zu erkennen, und man leitet daraus auf eine nähere Art, durch kürzere Beweise, alles her, was wir daraus herleiten können. Unsere unmittelbaren Erfahrungen von dieser Welt, samt demjenigen, was aus ihnen auf eine nähere Art fließt, machen die empirische Cosmologie aus. Die **vernünftige Cosmologie** aber ist diejenige Wissenschaft, welche ihre Betrachtungen über die Welt, aus dem Begriffe von der Welt, auf eine deutliche Art herleitet. Beyde Cosmologien müssen mit einander verbunden werden. Es gibt viele cosmologische Wahrheiten, welche wir Menschen nur aus der Erfahrung zu erkennen im Stande sind, und die wir aus der Vernunft, oder a priore, niemals herzuleiten vermögend seyn würden. Es gibt aber auch viele solche Wahrheiten, die wir aus der Erfahrung nicht ausmachen können, sondern die wir durch die Vernunft, nach deutlichen Begriffen, und aus allgemeinen Wahrheiten, herleiten müssen. Darum hat uns eben die gütige Natur so vielerley Wege zur Erkenntniß der Wahrheit eröfnet, daß wenn wir eine uns zu wissen nöthige Wahrheit auf dem einen Wege nicht entdecken können, wir deswegen an ihrer Erkenntniß noch nicht verzweifeln dürfen, in-

dem uns noch ein anderer Weg zu derselben zu gelangen offen steht. Und wir können allemal annehmen, daß eine Wahrheit, die wir auf keinerley Art zu erkennen im Stande sind, uns zu wissen weder nöthig noch nützlich sey. Es verhält sich auch in allen Wissenschaften so, daß sie einestheils aus der Erfahrung, anderntheils aber aus der Vernunft können und müssen erkant und hergeleitet werden. Und es kan also niemand, an der Gründlichkeit dieser Eintheilung der Cosmologie, zweifeln. Es würde, viele Unbequemlichkeit, und manche unnöthige Weitläuftigkeit, verursachen, wenn wir erst die ganze empirische Cosmologie, und hernach die vernünftige, als zwey von einander abgesonderte Wissenschaften abhandeln wolten. Wir wollen sie daher unter einander mengen, und bald eine Wahrheit vortragen, die zu der ersten, bald eine die zu der andern Cosmologie gehört. Aus dieser Vermischung kan unmöglich ein Schade entstehen, weil ein iedweder aus der Art des Beweises einer solchen Wahrheit alsobald sehen kan, ob sie zu der ersten oder zu der andern dieser beyden Wissenschaften gehöre.

§. 285.

Die blosse bisherige Vorstellung der Cosmologie muß einen iedweden überzeugen können, daß sie nichts weniger als eine trockene, unnütze und unbrauchbare Grübeley sey, sondern daß sie vielmehr eine Wissenschaft sey, die ihrer Natur nach uns grosse Vortheile versprechen kan, indem sie Wahrheiten enthält, welche zur Erklärung und zum Beweise vieler andern Wissenschaften gereichen. Sie ist als eine Wurzel vieler andern Wissenschaften zu betrachten, oder als ein Stam, dem viele andere Wissenschaften so zu reden eingepropft werden können, und welcher denenselben Leben, Wachsthum und Fruchtbarkeit gibt. Wir wollen, die vornehmsten Nutzen der Cosmologie, durchgehen. Erstlich schaft sie der Psychologie, oder der Lehre von der menschlichen Seele, vielen Nutzen, und das zwar auf verschiedene Art. Die Seele ist ihrer Natur nach, wie wir künftig sehen werden, eine Kraft, welche dazu bestimt und eingerich-

tet

tet ist, daß sie diese Welt vorstelt. Man kan also unmöglich die Natur der Seele recht verstehen, wenn man nicht aus der Cosmologie, einen rechten Begrif von der Einrichtung dieser Welt, erlangt hat. Die Seele richtet sich, in der Entwickelung ihrer Begriffe und aller ihrer Veränderungen, nach dem Zusammenhange der Dinge in dieser Welt, und sie ist selbst als ein Theil dieser Welt in diesen Zusammenhang dergestalt eingeflochten, daß die Regeln aller ihrer Veränderungen, aus den allgemeinen Regeln der Ordnung der Natur in der ganzen Welt, fliessen, und derselben gemäs sind. Sie ist ein Geist, und ist mit einem Körper verbunden. Folglich kan man sich von ihr nicht eher einen rechten Begrif machen, bis man nicht aus der Cosmologie dasjenige Verhältniß hat einsehen lernen, in welchem die erschaffenen Geister gegen die Körperwelt stehen. Da nun die Cosmologie den allgemeinen Zusammenhang aller endlichen Dinge, ihre Natur, und die allgemeinen Regeln ihrer Zusammenordnung, erklärt: so enthält sie, die ersten Gründe der Lehre von der menschlichen Seele. Es könnte dieses noch, durch mehrere besondere Betrachtungen, erwiesen werden; allein das ist hier unnöthig, zumal da alle diejenigen, welche die Psychologie gründlich untersuchen, aus ihrer Erfahrung wissen, wie ofte ihnen die Cosmologie nöthig ist, wenn sie die psychologischen Wahrheiten recht erläutern und beweisen wollen. Da nun die Psychologie, unserm vornehmsten Theile nach, uns selbst genauer kennen lehrt, und die Selbsterkenntniß die allernützlichste Wissenschaft ist: so erhellet aus dieser Betrachtung ein ungemein wichtiger Nutzen, den wir uns von der Cosmologie zu versprechen haben.

§. 286.

Zum andern verhält sich die Cosmologie, auf eine ähnliche Art, gegen die Gottesgelahrheit, so wohl gegen die natürliche als auch gegen die geoffenbarte. In der ersten muß aus der Vernunft erwiesen werden, daß ein GOtt würklich sey, und man muß also überzeugt seyn, daß diese

Welt

Welt ein zufälliges Ding, und nicht so beschaffen sey, als es sich die Gottesleugner einbilden. Da man nun diese Ueberzeugung, durch die Cosmologie, erlangt: so kan man ohne sie unmöglich recht gründlich, von der Würklichkeit GOttes, überzeugt werden. Zu dem komt noch, daß man, durch die natürliche Gottesgelahrheit, einen ausführlichen Begrif von der Natur GOttes, und den verschiedenen göttlichen Vollkommenheiten desselben, von seiner Macht, Weisheit, Güte, Gegenwart u. s. w. bekommen soll. Nun hat der menschliche Verstand keinen andern Weg, sich von den Kräften und Vollkommenheiten der würkenden Ursach einen rechten Begrif zu machen, als wenn er die Würkungen derselben genau kennen lernt. Nun ist diese Welt die einzige Würkung, das einzige Werk, so GOtt ausser sich hervorgebracht hat. Wer also von dieser Welt keinen rechten ausführlichen und grossen Begrif hat, der wird zwar GOtt ein allmächtiges, ein unendlich gütiges und weises, ein allgegenwärtiges Wesen nennen können: allein in seinem Munde werden diese Wörter blosse theologische Complimente seyn, welche wenig oder gar nichts bedeuten. Man kan also mit Wahrheit sagen, daß die ganze natürliche Gottesgelahrheit eine dunkele, unverständliche und ungewisse Lehre bleibt, wenn ihr die Cosmologie nicht ihre hülfreiche Hand bietet. Was für ein herrlicher Nutzen! Die höchste Glückseeligkeit einer vernünftigen Creatur besteht in der Erkenntniß GOttes, und diese ist der letzte Zweck aller erschaffenen Dinge. Folglich ist die Cosmologie, auch nur um dieser einzigen Ursach willen, eine uns Menschen höchst nöthige und nützliche Wissenschaft. Und was die geoffenbarte Gottesgelahrheit betrift, so besteht das wichtigste derselben, in so ferne sie geoffenbart ist, in gewissen Wunderwerken und übernatürlichen Begebenheiten, deren Wahrheit sie behaupten muß. Folglich ist ihr, eine allgemeine und vernunftmäßige Untersuchung der Natur des Uebernatürlichen in der Welt, höchst nöthig, damit sie den glückseeligen Mittelweg, zwischen dem Aberglauben und der freygeisterischen Naturalisterey, halten

könne.

könne. Da nun die Cosmologie das Natürliche und Uebernatürliche überhaupt erklärt, und die Fälle festsetzt, in denen, der höchsten Vollkommenheit und Ordnung der Welt unbeschadet, Wunderwerke und übernatürliche Begebenheiten in derselben geschehen können: so enthält sie Gründe, ohne welchen die geoffenbarte Gottesgelahrheit unmöglich, auf eine richtige und gründliche Art, abgehandelt werden kan.

§. 287.

Zum dritten ist die Cosmologie deswegen eine so nützliche und nöthige Wissenschaft, weil sie der Naturlehre so viele Dienste leistet. Wer ist in der Naturlehre so unerfahren, daß er nicht wissen solte, wie unaussprechlich viel dieselbe zur Wohlfarth des menschlichen Geschlechts beygetragen habe, und noch beytrage? Da wir beständig mit Körpern umgeben sind, und immer mit Körpern zu thun haben, so zeigt uns die Naturlehre die Beschaffenheit, die Natur, die Kräfte, und die Gesetze der Bewegung der Körper; und sie unterrichtet uns also, wie wir die verschiedenen Körper, mit denen wir umgeben sind, behandeln, und zu unsern Nutzen gebrauchen sollen. Wenn nun die Naturlehre recht gründlich abgehandelt werden soll, so setzt sie die Cosmologie zum voraus. In der Cosmologie wird die allgemeine Natur und Entstehungsart aller Körper untersucht, samt alle demjenigen, was alle Körper mit einander gemein haben. Die Naturlehre aber untersucht die besondern Arten der Körper, und das besondere in ihrer Natur und Beschaffenheit. Nun können wir Menschen, durch den Schluß von dem allgemeinen auf das besondere, eine recht gründliche Erkenntniß erlangen. Folglich befördert die Cosmologie die Wahrheit, die Deutlichkeit und die Gründlichkeit der Untersuchungen in der Naturlehre, in so ferne sie, aus der Vernunft, über die Körper philosophirt. Freylich in so ferne die Naturlehre blos auf die Erfahrung geht, in so ferne schaft ihr die Cosmologie wenig oder gar keinen Nutzen. Allein man würde sich offenbar lächerlich machen, und seine geringe Einsicht

ſicht in die Natur der ſcientifiſchen Erkenntniß überhaupt verrathen, wenn man alle Unterſuchungen der Naturlehre verwerfen wolte, welche nach deutlichen Begriffen, und aus allgemeinen Wahrheiten, über die Körper von einem philoſophiſchen Kopfe angeſtelt werden.

§. 288.

Zum vierten erhellet der vortrefliche Nutzen der Coſmologie daher, weil ſie die Gründe der Teleologie, oder der Wiſſenſchaft von den Zwecken und Abſichten der erſchaffenen Dinge, enthält. Dieſe Wiſſenſchaft der Zwecke iſt unſtreitig, eine höchſt nöthige und nützliche Wiſſenſchaft. Durch ſie werden wir überzeugt, daß alle Dinge nach höchſter Weisheit zuſammengeordnet ſind, weil ſie uns überzeugt, daß nichts ohne Abſicht in der Welt da iſt und geſchieht. Und da wir keine Sache recht brauchen können, wenn wir ſie nicht ihrer Abſicht gemäs brauchen: ſo kan ein Menſch ſich, gegen kein Ding in der Welt, ſo verhalten, wie es ſeine eigene Vollkommenheit, und die Vollkommenheit deſſelben Dinges erfodert, wenn ihm die Abſichten deſſelben unbekant ſind. Folglich muß, ein ieder vernünftiger und tugendhafter Einwohner dieſer Welt, ſich um die genaueſte Kenntniß der Abſichten aller Dinge in der Welt, in ſo weit er mit ihnen in einer nähern Verbindung ſtehet, bekümmern, damit er ſie ihrer Vollkommenheit gemäs brauchen, und durch die gehörige Anwendung ſeiner Kräfte, und der Kräfte ſeiner Nebengeſchöpfe, in deren Mittelpunct ihn die göttliche Vorſehung geſtelt hat, ſeine eigene Glückſeeligkeit würken könne. Nun beruhet die ganze Wiſſenſchaft der Zwecke auf ſolchen Grundwahrheiten, welche in der Coſmologie erwieſen werden. Wenn man die Abſichten der Dinge in der Welt errathen will, ſo muß man nicht nur überzeugt ſeyn, daß alle Dinge in der Welt Abſichten haben, ſondern man muß auch wiſſen, worin dieſe Abſichten überhaupt beſtehen. Zu dem Ende muß man überzeugt ſeyn, daß alle Dinge in der Welt von einem weiſen Urheber, der nichts ohne Abſicht thut, abhängen können, daß ſie insge-

ſamt

samt zur Vollkommenheit des ganzen Weltgebäudes das ihrige beytragen, und daß sie durch einen allgemeinen Zusammenhang dergestalt unter einander verschlungen seyn können, daß eins zu der Vollkommenheit des andern was beytragen kan. Wir lernen also aus der Cosmologie, daß immer ein Ding in der Welt dem andern nutze, und daß also eins um des andern willen da seyn könne. Und daraus kan man nicht nur überzeugt werden, daß alle Dinge in der Welt, wie Zwecke und Mittel, mit einander verknüpft sind; sondern daß auch ein iedweder wahrer Nutzen eines Dinges in der Welt eine Absicht sey, weswegen der Urheber der ganzen Welt dasselbe erschaffen, und in die Kette der Wesen als ein Glied gesetzt hat. Und wer sieht nun nicht, daß ohne Cosmologie gar nicht einmal bewiesen werden könne, daß die Wissenschaft von den Zwecken eine wahre und mögliche Wissenschaft sey?

§. 289.

Der fünfte Nutzen der Cosmologie besteht in dem Dienste, den sie der Sittenlehre, und der ganzen practischen Weltweisheit leistet. Alle Tugenden bestehen in Fertigkeiten, den Naturen der Dinge gemäs zu leben. Wenn wir also wissen wollen, was für Pflichten wir in Absicht auf alle endliche Dinge zu beobachten haben, so müssen wir ihre Natur kennen, und zu dieser Kenntniß ist uns die Cosmologie beförderlich. Wer sich, mitten in dem Zusammenhange aller endlichen Dinge, weise, vernünftig und tugendhaft verhalten will; der muß den verschiedenen Verbindungen gemäs leben, in welchen die Dinge unter einander und mit ihm, durch den Urheber der Natur, versetzt worden sind. Mithin muß er die verschiedenen Arten des Zusammenhangs der Dinge in der Welt einsehen, und zu dieser Einsicht verhilft ihm die Cosmologie. Niemand kan sich von der Richtigkeit der practischen Wissenschaften gründlich überzeugen, wenn er nicht von der Zufälligkeit der Welt aus der Cosmologie überzeugt ist: weil er widrigenfals nicht gründlich behaupten kan, daß es Moralität und Freyheit der menschlichen

chen Handlungen gebe. Doch ich habe nur durch einige Betrachtungen zeigen wollen, wie sehr die practische Weltweisheit von der Cosmologie abhanget. Und hieraus ist zugleich klar, daß diese Wissenschaft eine sehr practische Wissenschaft sey. Es ist eine so vernünftige Regel, die niemand leugnen oder bestreiten kan, ohne sich in den Augen aller verständigen Menschen lächerlich und verächtlich zu machen: daß alles unser Wissen practisch, und ein Mittel zu unserer höchsten Glückseligkeit seyn, und mithin auf irgends eine Art die Tugend befördern müsse. Wenn nun die Cosmologie nicht practisch, sondern eine blos speculativische Wissenschaft, wäre; so wäre es wahrhaftig nicht der Mühe werth, sich auf die Untersuchung derselben zu legen. Allein wir sehen aus dieser Betrachtung, daß die Cosmologie allerdings, zu der Anzal der practischen Wissenschaften, gehöre. Man muß zwar gestehen, daß sie von manchen Weltweisen, mit manchen unnützen Speculationen, angefült werde. Allein dieses betrübte Schicksal hat sie mit allen Wissenschaften, und selbst mit der Sittenlehre, gemein. Ein vernünftiger Weltweiser ist vielmehr verbunden, aus der Cosmologie alles dasjenige wegzulassen, was mit Recht eine unnütze Speculation genannt werden kan, und sie nur mit solchen Untersuchungen anzufüllen, die practisch und brauchbar sind.

§. 290.

Aus der bisherigen Betrachtung des grossen Nutzens der Cosmologie erhellet zu gleicher Zeit, daß sie eine metaphysische Wissenschaft sey, oder daß sie mit Recht zu der Metaphysik gerechnet werde. Denn da sie viele von den ersten Gründen der Psychologie, der Theologie, der Naturlehre, der Lehre von den Zwecken, und der practischen Weltweisheit enthält §. 285-289. so enthält sie erste Gründe der menschlichen Erkenntniß. Die ganze menschliche Erkenntniß, in so weit sie sich mit natürlichen Dingen beschäftiget, untersucht entweder GOtt, oder Dinge die zu dieser Welt gehören. Ist das erste, so gründet sie sich auf die Cosmologie §. 286. Ist das andere, so ist vor sich klar, daß sie

ihre

ihre Gründe aus der Cosmologie hernehme. Folglich ist sie eine Wissenschaft, welche die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß enthält, und sie ist demnach eine metaphysische Wissenschaft §. 3. 5. Freylich wenn man durch die Cosmologie eine andere Wissenschaft versteht, als wir darunter verstehen, so muß man anders urtheilen. Allein unsere Cosmologie hat alle Eigenschaften, die eine metaphysische Wissenschaft haben muß. Und wir wollen alle Untersuchungen, die wir in der Cosmologie anstellen werden, in dreyen Haupttheilen abhandeln. In dem ersten wollen wir uns einen ausführlichen und fruchtbaren Begrif von der Welt überhaupt machen, und die allgemeinen Eigenschaften der Welt untersuchen. In diesem Theile der Cosmologie werden wir so wohl, die allgemeinen bejahenden, als auch die verneinenden Eigenschaften einer Welt, in Betrachtung ziehen, und nicht nur zeigen, was die Welt für ein Ding sey, sondern auch was sie nicht sey. Bey der letzten Untersuchung werden wir einige der allergefährlichsten Irrthümer widerlegen, welche nur iemals von der menschlichen Vernunft ausgeheckt worden. In dem andern Haupttheile werden wir von den Theilen der Welt handeln, und die algemeinern Beschaffenheiten der Hauptarten der Theile der Welt untersuchen; und endlich werden wir in dem dritten Haupttheile von der Vollkommenheit der Welt handeln, und insonderheit zeigen, was aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit einer Welt folge. Dieses sind die vornehmsten Materien, welche in der Cosmologie abgehandelt werden, und zu welchen alle übrige gerechnet werden können.

Die Cosmologie.

Das erste Capitel.

Von den

allgemeinen Beschaffenheiten der Welt.

Der erste Abschnitt.

Von der Erklärung der Welt.

§. 291.

Man kan nicht genung sagen, wie vielem Widerspruche manche der wichtigsten Wahrheiten blos deswegen unterworfen sind, weil das Wort, Welt, in einer so vielfachen Bedeutung gebraucht wird. So gar brauchen, die Weltweisen, dieses Wort nicht insgesamt in einerley Bedeutung. Um nun allen Schwierigkeiten, die etwa aus dem unbestimten Gebrauche dieses Worts entstehen könnten, aufs möglichste vorzubeugen, wollen wir gleich im Anfange diejenigen Bedeutungen bemerken, welche wir in der Cosmologie mit dem Worte, Welt, nicht verbinden. Und hieher kan, eine sechsfache Bedeutung, gerechnet werden. Erstlich ist es sehr gewöhnlich, daß man durch die Welt ein Planetensystem versteht, als welches sonderlich in der Astronomie geschieht. Man kan nemlich annehmen, daß, gleichwie die Sonne um sich herum eine gewisse Anzahl Plan ten hat, also auch ein iedweder Fixstern eine Sonne sey, welche ihre Planeten um sich herumdrehet. Eine iedwede Sonne mit ihren Planeten macht, einen eigenen besondern Zusammenhang der Dinge in dieser Welt, aus, den man ein Planetensystem nennt, und man kan dasselbe gar füglich

füglich eine Welt nennen. Zum andern versteht man durch die Welt manchmal unsern Erdboden, und einen iedweden Planeten, der dem Erdboden ähnlich ist, und der Einwohner hat, wie unser Erdboden. In diesen beyden Bedeutungen hat Fontenelle, in seinem Gespräche von mehr als einer Welt, das Wort genommen, indem er daselbst zu zeigen sucht, daß ein iedweder Fixstern seine Planeten habe, und ein iedweder Planet mit Gewächsen, Thieren und vernünftigen Geschöpfen angefült sey. Ja, im gemeinen Leben, versteht man durch diese Welt mehrentheils nur den Erdboden, indem man eben deswegen sich einbildet, daß wir, wenn wir sterben, aus der Welt wegkommen. Ja manchmal versteht man, durch die Welt, nur einen Theil des Erdbodens, daher man America die neue Welt, und die drey übrigen Theile des Erdbodens die alte Welt zu nennen pflegt. Zum dritten wird durch die Welt manchmal das menschliche Geschlecht verstanden, als wenn in der Bibel gesagt wird, Christus sey in die Welt gekommen, als welches eben so viel heißt, als daß er ein Mensch geworden. Man sagt auch, man lerne die Welt kennen, wenn man die Menschen kennen lernt. Zum vierten heissen manchmal, die auf einander folgenden Geschlechter der Menschen, die Welt, als wenn man sagt: die Vorwelt und Nachwelt. Jene besteht in den Menschen, die vor uns gelebt haben, und wenn man sich auf das Urtheil der Nachwelt beruft, so versteht man darunter die Menschen, die nach uns werden gebohren werden. Zum fünften wird, durch die Welt, sehr ofte derjenige Theil des menschlichen Geschlechts verstanden, welcher in einem grössern moralischen Verderben liegt, als der übrige Theil; oder der Haufe der rohen unbekehrten Menschen, welche Sclaven ihrer viehischen Leidenschaften und Laster sind. Daher heißt es in der heiligen Schrift, daß die Welt im Argen liege, daß die Frommen nicht von dieser Welt sind, und was dergleichen Redensarten mehr sind. Doch wenn ehe würde ich ein Ende finden, wenn ich alle die verschiedenen Bedeutungen anführen wolte, in denen das Wort Welt gebraucht

wird? Um diese Sache kurz zu fassen, so will ich noch sechstens bemerken, daß eine iedwede Vielheit, eine iedwede Menge solcher Dinge, die eine grössere und merklichere Aehnlichkeit haben, und die auf eine nähere Art mit einander dergestalt verbunden sind, daß man sie zusammen genommen sich als ein und eben dasselbe Ganze vorstellen kan, mit dem Namen einer Welt belegt werden kan. Daher sagt man: die Körperwelt und die Geisterwelt, die moralische Welt, die Welt der Wahrheiten, die Fabelwelt, der Mensch wird die kleine Welt genannt, und was dergleichen Redensarten mehr sind. Ein iedweder vernünftiger Mensch sieht von selbst ein, daß alle diese Bedeutungen an sich richtig sind, und daß man niemanden einen gerechten Vorwurf machen kan, wenn er das Wort Welt, in einer von diesen Bedeutungen, nimt und gebraucht. Allein das ist ein kindischer und abgeschmackter Fehler, welcher von keinem nachdenkenden und gründlichen Kopfe begangen werden kan, wenn er, durch die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen dieses Worts, sich zu einem elenden Wortstreite verleiten läßt. So ist es, in der Streitigkeit über die beste Welt, gegangen. Die Weltweisen sagen: diese Welt sey die beste, und da nehmen sie das Wort in keiner der angeführten Bedeutungen, sondern so, wie ich es in dem folgenden Absatze erklären will. Ist es also nicht kindisch, wenn manche diese Wahrheit leugnen, weil in der Bibel gesagt wird, diese Welt liege im Argen? Wer sieht hier nicht, daß von einer ganz andern Welt die Rede ist? Folglich müssen wir genauer bestimmen, was wir, in der Cosmologie, durch die Welt verstehen.

§. 292.

Nemlich wir verstehen, durch diese Welt, die ganze Welt, das was man sonst das grosse All zu nennen pflegt; alles was ausser GOtt würklich ist, und was zusammengenommen ein Ganzes ausmacht. Wir rechnen also zu dieser Welt alles was von dem ersten Anfange der Welt an würklich gewesen, noch würklich ist, und in alle Ewigkeit würklich

lich seyn wird, nicht nur auf dem Erdboden und unter den Menschen, sondern auch, auf allen übrigen Weltkörpern. Zu dieser Welt gehört so wol der Stand der ewigen Seligkeit, als auch der Stand der ewigen Verdamniß, Himmel und Hölle. Alles was ausser GOtt würklich ist, gehöret zu dieser Welt, und nach diesem Begriffe kan man nicht sagen, daß unsere Seele, bey unserm Absterben, aus der Welt gehe, und dieselbe verlasse. Diese und die zukünftige Welt, die Vorwelt und die Nachwelt, die Kinder dieser Welt und die Kinder GOttes, alles ausser GOtt gehört, nur als ein Theil, zu dieser Welt. Was ist denn nun diese Welt? Sie ist die Reihe, oder der Inbegrif aller würklichen endlichen Dinge, die zusammengenommen ein Ganzes ausmachen, welches kein Theil einer noch grössern Reihe endlicher Dinge ist. Wer hat einen so kleinen Verstand, daß er unvermögend seyn solte, seinen Begrif von der Welt zu dieser Grösse auszudehnen? Es scheint in der That, als wenn der Verstand mancher Leute zu schwach ist, diesen Begrif zu fassen. Sie scheinen nicht im Stande zu seyn, das Ganze dieser Welt zu übersehen, und wenn sie diese Welt nennen, so denken sie dabey nur allemal einen kleinen Theil derselben. Wir wollen diese Leute ihrer Art zu denken überlassen, und es ihnen nicht übel nehmen, daß sie ihren ohnmächtigen Verstand nicht zu einem so grossen Begriffe erheben können. Und wir wollen durch eine Welt eine Reihe endlicher und würklicher Dinge verstehen, welche kein Theil einer noch grössern Reihe der endlichen Dinge ist. Wir können zur Erläuterung dieses Begrifs bemerken, daß man sich GOtt als ein Ganzes vorstellen kan, welches ein Inbegrif wirklicher und unendlicher Vollkommenheiten ist. Ausser diesem Ganzen kan man sich noch ein Ganzes vorstellen, welches entweder ausser GOtt würklich ist, oder würklich seyn kan, und dasselbe begreift alles in sich, was ausser GOtt würklich ist, und wovon man gedenken kan, daß es entweder in der That ausser GOtt vorhanden sey, oder vorhanden seyn

könne, und dieses Ganze ist dasjenige, so wir eine Welt nennen.

§. 293.

Dieser allererste Begrif der Cosmologie erfodert allerdings, eine genauere Erklärung und Bestätigung. Nemlich wir haben, aus der Erklärung der Welt, alles dasjenige weggelassen, welches entweder erst noch bewiesen werden muß, oder nicht einer iedweden möglichen Welt zugeschrieben werden kan. So erklären einige Weltweise die Welt durch eine Reihe endlicher Dinge, die ausser einander befindlich sind, und welche mit einander vermittelst des Raums und der Zeit verbunden sind; oder durch einen Zusammenhang endlicher Dinge. Allein wir wollen erst in dem Folgenden beweisen, daß in einer Welt ein allgemeiner Zusammenhang sey: denn der blosse Anblick dieser Welt überzeugt uns nicht, daß alle Theile und Veränderungen derselben mit einander verbunden sind. Und was das übrige betrift, so kan unmöglich bewiesen werden, daß in einer iedweden möglichen Welt Raum und Zeit sey, und daß eine iedwede Welt eine Reihe solcher Dinge sey, die ausser einander würklich vorhanden sind. Wir werden künftig zu erweisen suchen, daß viele Welten möglich sind, und daß diese gegenwärtige Welt ein einzelnes Ding sey, welches nebst den übrigen möglichen Welten zu einer und eben derselben Gattung der Dinge gehört, welche Gattung wir mit dem Namen einer Welt belegen. Wenn wir uns also einen rechten Begrif von der Welt überhaupt machen wollen, so müssen wir dreyerley bemerken. Einmal: Die Welt ist eine Reihe würklicher Dinge. Das soll nicht so viel heissen, als wenn diese Dinge, die zusammengenommen eine Welt ausmachen, eine reelle Würklichkeit haben, und ausser unserm Verstande in der That vorhanden seyn müsten: denn alsdenn könnte es keine blos mögliche Welten geben, sondern alle Welten wären würklich. Sondern wir wollen nur damit so viel sagen, daß viele Dinge, bey denen man nichts als ihr Wesen oder ihre innerliche Möglichkeit denkt,

unmög-

unmöglich als Theile einer Welt vorgestelt werden können. Wenn man sich ein Ding als einen Theil einer Welt vorstelt, so betrachtet man es allemal als was Endliches, welches in einer gewissen Verbindung mit andern endlichen Dingen steht. Die Endlichkeit und die Verbindungen der Theile eines Ganzen setzen allemal voraus, daß man bey einem Dinge mehr denke, als die blosse innerliche Möglichkeit. §. 191. Da nun dieses Mehrere, was ausser der innerlichen Möglichkeit einem Dinge zukomt, die Würklichkeit ist §. 59. 60. so kan man unmöglich viele Dinge zusammengenommen sich als eine Welt vorstellen, wenn man sie sich nicht anders vorstelt, als innerlich mögliche Dinge. Wir wollen also weiter nichts sagen, als daß eine Welt eine Reihe der Dinge sey, die man sich in Gedanken als würkliche Dinge vorstelt, sie mögen nun ausser unserm Verstande in der That würklich vorhanden seyn, oder sie mögen ausser unsern Gedanken keine reelle Würklichkeit haben. Zum andern verstehen wir, durch die Welt, eine Reihe endlicher Dinge. Wir sägen noch nicht, daß diese Dinge zufällig sind, sonst würden die Fatalisten unsern Begrif leugnen. Sondern wir gehen hier nur auf die blosse Erfahrung. Was wir in dieser Welt betrachten, uns selbst und andere Dinge ausser uns, das finden wir eingeschränkt. Noch niemand ist so weit gegangen, daß er die Theile der Welt für unendlich gehalten hätte. Es hat zwar viele gegeben, welche die Welt im Ganzen betrachtet für ein unendliches Ding gehalten haben, für die Gottheit. Aber die Pflanzen, die Thiere, die Steine, die Sonnenstäubchen hat niemand für unendliche Dinge ausgegeben. Diese Welt ist also unleugbar, eine Reihe endlicher Dinge. Folglich ist die Welt überhaupt eine Reihe endlicher Dinge, weil sonst diese Welt, unter den Begrif der Welt überhaupt, nicht würde gerechnet werden können. Die Zufälligkeit der Theile der Welt, und die reelle Endlichkeit der ganzen Welt, haben viele Weltweise in Zweifel gezogen. Allein die einzeln Theile der Welt hat noch niemand für reell unendlich gehalten: denn alle sei-

ne Sinne würden dieser Meinung widersprechen. Wir müssen den Begrif von der Welt überhaupt dergestalt einrichten, daß er dem Begriffe, den uns die richtige Erfahrung von dieser Welt an die Hand gibt, nicht widerspreche. Und endlich müssen wir uns die Welt als eine Reihe solcher endlichen Dinge vorstellen, die kein Theil einer andern Reihe ist; als einen Inbegrif, welcher eine gewisse Menge endlicher Dinge in sich schließt, welcher aber selbst nicht als ein Theil, in einem andern Inbegriffe endlicher Dinge, enthalten ist. Wolten wir uns die Welt überhaupt als eine Reihe endlicher würklicher Dinge vorstellen, und wenn wir gleich hinzusetzen wolten, daß dieselben unter und mit einander verknüpft wären; so würde man eine iedwede Stadt, einen Bienenkorb, ein iedwedes Sandkorn mit Recht eine Welt nennen können, und wir würden zu unendlichen Wortstreiten Gelegenheit geben. Der Erdboden kan also keine Welt genennt werden, weil er mit alle demjenigen, was er in sich schließt, ein Theil einer noch grössern Reihe endlicher Dinge, als er selbst, ist. Unsere folgenden Untersuchungen werden klärlich zeigen, daß alle diese Betrachtungen überaus nöthig sind, wenn man sich, einen richtigen und netten Begrif von der Welt, machen will. Die Erfahrung lehrt, daß so gar manche Weltweise von dieser Welt viel reden und schreiben, und sich wenigstens einen ganz andern Begrif von derselben machen, als sie ihrem eigenen Vorgeben nach Willens zu seyn scheinen.

§. 294.

Daß die Erklärung, welche wir von der Welt angenommen haben, ihre Richtigkeit habe, erhellet auf eine zweyfache Weise. Einmal aus der Erfahrung, indem unleugbar ist, daß die würkliche Welt eine Reihe würklicher und endlicher Dinge sey, die alle würklich vorhandenen endlichen Dinge, die gewesen sind, noch sind, und künftig noch seyn werden, in sich faßt, und welche selbst zu keiner noch grössern Reihe endlicher Dinge, als ein Theil, gerechnet werden kan. Alles dieses muß einem iedweden, der nur

mit

mit einem einzigen Blicke in diese Welt hinein sieht, alsobald in die Augen fallen, und alles, was einige Schwierigkeit machen könnte, besteht in der Frage: ob denn die Theile dieser Welt endliche Dinge sind? Nun ist hier nicht nöthig zu behaupten, daß die Welt im Ganzen betrachtet ein endliches Ding sey. Unsere Erklärung wird vollkommen gerechtfertiget, wenn man nur zugibt, daß die Theile dieser Welt endlich sind. Und wer kan dieses in Zweifel ziehen? Sehen wir nicht, die Einschrenkungen und Grenzen der Körper in der Welt, mit Augen? die Grenzen unseres Verstandes? die kurze Dauer der Dinge in der Welt? Folglich ist unsere Welt unleugbar eine solche Reihe der Dinge, vergleichen wir eine Welt genennt haben. Da nun aus der Vernunftlehre erhellet, daß man die Wahrheit eines abstracten Begrifs hinlänglich erwiesen habe, wenn man gezeigt hat, daß er auch nur einem einzigen würklichen Dinge zukomme: so können wir mit der vollkommensten Zuversicht annehmen, daß, unsere Erklärung der Welt, ein wahrer Begrif sey, und wir können ihn also in dem folgenden als einen sichern Beweisgrund annehmen. Zum andern können wir, die Richtigkeit dieses Begrifs, noch durch eine andere Betrachtung bestätigen. Nemlich wir haben, in der Ontologie, uns einen Begrif, von einem endlichen und unendlichen Dinge, gemacht §. 191. Und wir haben zugleich erwiesen, daß alle mögliche Dinge entweder endliche, oder unendliche Dinge sind. Folglich können wir uns, ein Ganzes von einer zweyfachen Art, vorstellen. Erstlich ein Ganzes, dessen Theile unendlich sind, und welches man also als einen Inbegrif unendlicher Dinge betrachten kan. Dieses Ganze werden wir, in der natürlichen Gottesgelahrheit, genauer kennen lernen, und alsdenn zeigen, daß es möglich und würklich, und dasjenige Wesen sey, welches wir GOtt nennen. Nun können wir zum andern auch ein Ganzes gedenken, dessen Theile endlich sind, und welches also, als ein Inbegrif endlicher Dinge, betrachtet werden kan. Da uns nun die Erfahrung lehrt, daß es in der That einen sol-

chen Inbegrif endlicher Dinge gebe, den wir diese Welt nennen: so wollen wir ein iedwedes Ganze, welches aus endlichen Theilen besteht, und welches kein Theil eines andern Dinges ist, eine Welt nennen. Und wer kan nun, auch nur mit einigem Grunde der Wahrscheinlichkeit, unsere Erklärung der Welt in Zweifel ziehen? Es gibt einige Leute, die eine besondere Art zu denken haben. Diese könnten vielleicht sagen: daß sie eine Reihe unendlicher Dinge eine Welt nennen wolten, und sie könnten uns fragen, mit was für Rechte wir ihre Erklärung zu verwerfen gedächten? Gut, wer Lust mit Worten zu spielen hat, der thue es. Wir wollen diesen Begrif von einer Welt zugeben, und wir verlangen mit Recht von denenjenigen, die ihn annehmen, zweyerley. Einmal daß sie erweisen, daß unsere Welt ein solches Ding sey, wie sie sich die Welt überhaupt, nach dieser ihrer Erklärung, vorstellen, das ist, eine Reihe unendlicher Dinge. Da aber dieser Beweis nimmermehr möglich ist, so müssen sie gestehen, daß unsere Welt eine Welt von einer ganz andern Art sey. Da wir nun eine Cosmologie abhandeln wollen, welche auf unsere Welt angewendet werden kan, und welche also brauchbar ist; so stellen wir uns mit Recht die Welt als ein Ding vor, dergleichen unsere Welt ist, das ist, als eine Reihe endlicher Dinge. Zum andern müssen diese unsere Gegner beweisen, daß eine Reihe unendlicher Dinge, ausser GOtt, möglich sey. Wolten sie sagen, daß GOtt eine Reihe unendlicher Dinge sey; so geben wir dieses zu, allein sie mögen das lächerliche Wortspiel verantworten, vermöge dessen sie GOtt eine Welt nennen müsten. Da wir nun in der natürlichen Gottesgelahrheit erweisen werden, daß ausser GOtt keine Reihe unendlicher Dinge möglich sey; so handeln diejenigen ungereimt, welche die Welt durch eine Reihe unendlicher Dinge erklären. Wir haben unsere Erklärung der Welt so sorgfältig und ausführlich erweisen müssen, weil wir aus ihr einige der allerwichtigsten Wahrheiten der Cosmologie erweisen werden, und es kan uns also niemand vorwerfen, als wenn wir, aus

einer

einer ohne Beweis und ganz willkührlich angenommenen Erklärung eines Worts, eine ganze Wissenschaft herleiteten.

§. 295.

Aus dem Begriffe, den wir uns von einer Welt gemacht haben, erhellet unleugbar, daß eine Welt ein mögliches Ding sey; und daß also die Cosmologie sich, nicht etwa mit der Untersuchung einer Chimäre, oder eines Hirngespinstes, beschäftige. Denn diese Welt ist würklich: alle unsere Sinne überzeugen uns davon. Diese Erfahrung hat eine solche Unleugbarkeit, daß es noch niemanden gegeben hat, welcher an der Würklichkeit dieser Welt gezweifelt hat, ob gleich viele an der Beschaffenheit dieser Welt, und an der Art und Weise, wie sie würklich ist, gezweifelt haben, und irre geworden sind. Da nun alles dasjenige innerlich möglich ist, was würklich ist §. 61. so ist diese Welt innerlich möglich, oder sie ist ein Ding, welches eine innerliche Möglichkeit hat. Und folglich muß, die Welt überhaupt, möglich seyn. Denn die Arten und Gattungen der Dinge sind, in den einzelnen Dingen, vorhanden §. 146. Wenn nun die letztern möglich sind, so muß nichts unmögliches in ihnen angetroffen werden, und also kan auch die Art und Gattung nicht unmöglich seyn, worunter sie gehören. Wer zweifelt wohl an der Möglichkeit der Menschheit, da einzelne Menschen möglich seyn? Folglich kan man, von der Würklichkeit eines einzelnen Dinges, auf die Möglichkeit seiner Arten und Gattungen schliessen. Und es ist demnach ein solches Ding überhaupt möglich, dergleichen wir eine Welt genennt haben. Eine Welt ist, eine Reihe endlicher würklicher Dinge. Da nun endliche Dinge möglich sind, und nicht alle endliche Dinge einander widersprechen; so können viele endliche Dinge beysammen würklich seyn, und es ist demnach auch auf diese Art klar, daß eine Welt überhaupt ein Ding sey, welches nichts ungereimtes und widersprechendes in sich enthält. Und da uns also der Begrif von einer Welt etwas mögliches vorstelt, so ist er kein ungereimter, sondern ein wahrer Begrif. Und wir unterneh-

nehmen also ein mögliches und thunliches Geschäfte, indem wir uns in der Cosmologie angelegen seyn lassen, von der Welt überhaupt, eine recht vollkommene und philosophische Erkenntniß zu erlangen.

* *

Der andere Abschnitt.
Von der Zufälligkeit der Welt.

§. 296.

Eine von den allerwichtigsten Untersuchungen der Cosmologie ist die Frage: ob die Welt ein zufälliges, oder schlechterdings nothwendiges Ding sey? Ich will die Wichtigkeit dieser Sache in dem Folgenden zeigen, und iezo einen Beweis führen, daß die Welt zufällig sey. Nemlich die Theile der Welt sind endliche Dinge §. 292. Da nun alles, was endlich ist, auch zufällig ist §. 193. so sind die würklichen Theile der Welt zufällig. Was zufällig ist, dessen Würklichkeit ist eine zufällige Beschaffenheit §. 121. Folglich sind, die Würklichkeiten aller Theile der Welt, zufällige Beschaffenheiten. Die Würklichkeiten der Theile zusammengenommen machen, die Würklichkeit des Ganzen, aus §. 147. Folglich besteht, die Würklichkeit der ganzen Welt, aus den Würklichkeiten ihrer Theile. Da nun diese Würklichkeiten, wie gezeigt worden, zufällige Beschaffenheiten sind; so ist die Würklichkeit der ganzen Welt ein Inbegrif vieler zufälligen Beschaffenheiten, und sie kan also unmöglich schlechterdings nothwendig seyn, weil sie sonst nichts zufälliges in sich enthalten könte. Folglich ist die Würklichkeit der Welt eine zufällige Beschaffenheit, und die ganze Welt ein zufälliges Ding §. 121. Aus der Endlichkeit der Theile der Welt folgt also, die Zufälligkeit der ganzen Welt. Oder man kan diesen Beweis auch folgender Gestalt führen. Die Welt ist entweder ein nothwendiges, oder ein zufälliges Ding §. 117. Wenn das erste wäre, so wären alle ihre inner-

nerlichen Bestimmungen und Theile schlechterdings nothwendig, und sie würde gar keine zufälligen Beschaffenheiten in sich enthalten §. 118. Folglich würden ihre Theile, und die Würklichkeiten derselben, schlechterdings nothwendig seyn, und mithin wären alle Theile der Welt schlechterdings nothwendige Dinge §. 117. und folglich auch unendliche Dinge §. 192. Aus der innerlichen Nothwendigkeit der Welt folgt also die Unendlichkeit ihrer Theile, und sie müste eine Reihe unendlicher Dinge seyn. Da nun dieses ungereimt ist §. 292. so kan die Welt kein nothwendiges, sondern sie muß ein zufälliges Ding seyn. Aus dem Begriffe demnach, den wir von der Welt festgesetzt haben, folgt die Zufälligkeit der Welt.

§. 297.

Wenn man sich durch die Ontologie überzeugt hat, daß aus der Endlichkeit die Zufälligkeit nothwendig folge, und wenn man zugibt, daß eine iedwede Welt nichts anders als eine Reihe endlicher Dinge sey: so kan man, den vorhergehenden Beweis, auf keinerley Weise für verdächtig halten. Allein man mag einen Beweis noch so gründlich führen, setzt er eine gewisse gegebene Erklärung voraus, so gibt es allemal Leute genung, welche eben deswegen dem Beweise nicht trauen, weil er eine gewisse Erklärung voraussetzt. Wir wollen demnach näher auf die Erfahrung gehen, und aus derselben die Zufälligkeit dieser würklichen Welt betrachten, und alsdenn schliessen, daß, weil diese Welt zufällig ist, auch eine iedwede Welt zufällig sey. Nemlich meine stündlichen und augenblicklichen Erfahrungen überzeugen mich, daß in mir selbst viele Unvollkommenheiten angetroffen werden, und daß alle meine Kräfte eingeschränkt sind. Und eben das erfahre ich von allen Körpern, und andern Dingen in der Welt, die mir in die Sinne fallen. Da nun ein unendliches Ding gar keine Schranken haben kan; so bin weder ich, noch ist irgends ein Theil dieser Welt, der mir in die Sinne fält, ein unendliches Ding, und es sind demnach in dieser Welt endliche Theile §. 191.

Alles

Alles was endlich ist, das ist auch zufällig §. 193. Folglich sind in dieser Welt zufällige Theile. Kein nothwendiges Ding kan, zufällige Theile, haben §. 118. Folglich kan diese Welt kein nothwendiges Ding seyn, sondern sie ist zufällig. Das zufällige und nothwendige Ding sind einander dergestalt entgegengesetzt, daß sie unmöglich unter eine Art der Dinge gehören können, und es muß demnach diejenige Art der Dinge, zu welcher unsere Welt gehört, eine Art zufälliger Dinge seyn, das ist: eine Welt ist ein zufälliges Ding. Diejenigen, welche die Zufälligkeit der Welt leugnen, haben sich niemals einen rechten Begrif von einem endlichen Dinge gemacht, und sie bilden sich ein, daß die Endlichkeit eines würklichen Dinges mit der innerlichen und absoluten Nothwendigkeit desselben bestehen könne. Wer sich also von der Zufälligkeit dieser Welt recht überzeugen will, der muß sich überzeugen, daß ein würkliches Ding, in so ferne es endlich ist, in so ferne auch allemal zufällig sey, und diese Ueberzeugung muß er in der Ontologie suchen. Die Wahrheit zu sagen, so ist es in Absicht auf die menschliche Erkenntniß nur nöthig, daß man sich von der Zufälligkeit dieser Welt, die GOtt erschaffen hat, überzeuge. Denn gesetzt, es wolle iemand sagen, daß er zwar zugebe, daß unsere Welt und eine iedwede andere Welt, die der unsrigen ähnlich ist, zufällig sey, daß es aber demohnerachtet eine Welt geben könne, die gar keine Zufälligkeit habe: so ist dieses eine ganz unnütze Speculation. Man müste zwar erst erwarten, aus was für Gründen iemand diesen Einfall erweisen, und unsern Beweis widerlegen würde. Allein wenn man ihm auch zugestünde, daß eine schlechterdings nothwendige Welt seyn könnte; so würde dieses keinen Schaden verursachen. Es ist von ie her keine andere Welt würklich gewesen, als die unsrige, und es wird auch in Ewigkeit keine andere würklich werden, und es kan uns also gleich viel gelten, wie eine gewisse Welt beschaffen ist, die ewig blos möglich ist.

§. 298.

§. 298.

Die meisten Weltweisen erweisen die Zufälligkeit der Welt auf eine Art, die zwar dem ersten Ansehen nach sehr leicht und gründlich zu seyn scheint, die aber nichts weniger als gründlich ist. Sie schliessen nemlich folgender Gestalt: in dieser Welt tragen sich beständig, unendlich viele Veränderungen, zu. Wie sehr ändert sich nicht das Wetter? Unsere Seele ist in allen folgenden Augenblicken anders, als sie vorher gewesen. Wie viele Veränderungen geschehen nicht, in dem menschlichen Geschlechte? Nichts ist in der Welt beständig. Alle Dinge scheinen beständig, gleich einem Strome, zu fliessen. Und wer klagt nicht, über die Unbeständigkeit aller irdischen Dinge? Wird nun die Welt beständig verändert, so kan sie auch verändert werden, und zwar in Absicht auf ihre Theile, oder innerliche Bestimmungen §. 61. Sie ist demnach ein Ding, welches innerlich und schlechterdings veränderlich ist §. 123. Ein solches veränderliches Ding ist ein zufälliges Ding §. 128. Folglich ist die Welt ein zufälliges Ding. Allein ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß dieser Beweis gar nicht, die Zufälligkeit der Welt, darthue. Der erste Satz, worauf der ganze Beweis beruhet: diese Welt wird beständig verändert, ist einer grossen Zweydeutigkeit unterworfen. Einmal kan er so viel heissen: in der Welt ist eine beständige Reihe auf einander folgender Dinge und Bestimmungen, die von einander verschieden sind, so daß die folgenden immer anders sind, als die vorhergehenden. Wenn man den Satz so erklärt, so ist er richtig, und die tägliche Erfahrung erweiset denselben aufs unleugbarste, heute ist es gutes Wetter und Morgen schlimmes u. s. w. Allein alsdenn beweiset er nichts weiter, als daß die Welt ein Ding sey, in welchem nach und nach immer andere und andere Theile würklich werden, folglich daß sie ein Ganzes sey, welches aus Theilen besteht, die von einander verschieden sind. Und daraus folgt noch nicht, daß die Welt zufällig sey: denn es kan iemand sagen, es sey schlechterdings unmöglich,

möglich, daß die folgenden Theile der Welt von den vorhergehenden nicht verschieden seyn, und es sey also, die Folge verschiedener Dinge auf einander in der Welt, schlechterdings nothwendig. Man könnte nemlich sagen, es sey ein nothwendiges Ding von einer doppelten Art möglich. Das erste bestehe aus Theilen und Bestimmungen, die von einander verschieden sind, die aber alle auf einmal und beständig bey einander da sind, und dieses Ding ist GOtt, als in welchem seine Gerechtigkeit, Gütigkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. w. von einander verschieden, und auf einmal beständig bey einander da sind. Das andere aber bestehe aus Theilen und Bestimmungen, die auch von einander verschieden sind, die aber nicht alle auf einmal würklich sind, sondern deren viele nach und nach würklich werden, und dieses Ding sey die Welt. Wer ist so wenig scharfsinnig, daß er nicht einsehen solte, daß hieraus noch gar nicht folge, daß die Welt zufällig sey? Zum andern kan der angeführte Satz so viel heissen: die Welt wird anders, als sie ist. Es ist wahr, so bald man erweisen kan, daß die Welt anders seyn könne, als sie ist; so bald ist erwiesen, daß sie innerlich veränderlich, und also ein zufälliges Ding sey. Allein wer dieses beweisen will, der muß nicht blos darthun, daß, wenn es heute gutes Wetter ist, Morgen schlimmes seyn könne, sondern daß heute stat des guten Wetters hätte schlimmes seyn können. Können wir dieses wohl, aus der Erfahrung, darthun? Nichts weniger, als dieses. Die Welt ist nun einmal so wie sie ist, und wenn also einmal gutes Wetter ist, so geschieht es in Ewigkeit nicht, daß in eben der Zeit schlimmes Wetter sey. Was nicht geschieht, kan auch nicht erfahren werden. Folglich ist es im höchsten Grade ungereimt, zu sagen: die Erfahrung lehre, daß die Welt anders sey, als sie würklich ist. Wer also diesen beurtheilten Beweis verbessern will, der muß darthun, daß ein iedwedes Ding, dessen Theile und Bestimmungen auf einander folgen, ein zufälliges Ding sey.

§. 299.

§. 299.

Um die Lehre von der Zufälligkeit der Welt recht zu erläutern, und fruchtbar zu machen, so müssen wir aus derselben die nöthigen Folgen herleiten. Zuvörderst ist klar, daß die Welt innerlich und schlechthin betrachtet veränderlich sey. Denn ein iedwedes zufälliges Ding ist, an und vor sich betrachtet, veränderlich §. 128. Nun ist, die Welt, ein zufälliges Ding §. 296. Folglich ist sie veränderlich, und zwar einmal innerlich, oder in Absicht auf ihre innerlichen Bestimmungen und Theile §. 123. Folglich könnte die Welt ihren Theilen nach, und in Absicht auf alle ihre Begebenheiten und Abänderungen, die sich mitten in ihrem Umfange zutragen, anders seyn, als sie würklich ist: denn das hiesse nichts besonders behaupten, wenn man sagen wolte, wie man es denn auch mit Wahrheit sagen kan, daß die Welt in Absicht auf ihre Verhältnisse gegen GOtt veränderlich sey. Denn GOtt ist eben auf die Art veränderlich, ob er gleich ein nothwendiges Ding ist. §. 129. Zum andern ist die Welt, an und vor sich selbst betrachtet, veränderlich. Denn betrachtet man die Welt in ihrer Verbindung mit GOtt, so kan sie freylich nicht anders seyn als sie würklich ist, nachdem GOtt einmal vor allemal, durch seinen unwandelbaren Rathschluß, von Ewigkeit her festgesetzt hat, wie er die Welt, und den Lauf der Dinge in der Welt, einrichten will. Es ist demnach die Welt hypothetisch unveränderlich §. 124. Das ist aber ihrer Zufälligkeit nicht zuwider. §. 129. Man muß demnach annehmen, daß die Welt, wenn man sie blos in Absicht auf ihr Wesen betrachtet, in unendlich vielen Stücken anders seyn könne, als sie würklich ist. Wolte man sagen, das hiesse so viel als, diese Welt könne eine andere seyn als diese Welt, wenn sie aber eben die Welt seyn solle die sie ist, so könne sie nicht anders seyn als sie würklich ist: so geben wir dieses zu, und das ist eben dasjenige, was man vernünftiger Weise behaupten muß, wenn man sagt, die Welt sey veränderlich. Die Zufälligkeit der Welt erfodert nicht, daß diese Welt diese

Welt bleiben solle, ob sie gleich in vielen Stücken anders eingerichtet wäre, als sie würklich eingerichtet ist: denn das ist ungereimt. Sondern die Zufälligkeit und Veränderlichkeit der Welt kan und will nichts anders sagen, als: diese Welt könnte nicht diese, sondern eine andere Welt seyn; oder stat dieser Welt hätte, eine andere Welt, würklich werden können. Wolte man sagen, daß es also nothwendig sey, wenn diese Welt würklich seyn sollen, daß sie eben so und nicht anders eingerichtet werden müssen; so behaupten wir diese Nothwendigkeit: denn kein Ding ist, ohne alle Nothwendigkeit, möglich und würklich. Allein diese Nothwendigkeit kan, mit der Zufälligkeit, vollkommen bestehen. Ganz anders verhält es sich mit GOtt, dem nothwendigen Dinge. Der Begrif von GOtt ist nicht etwa eine Gattung möglicher Dinge, welche durch die durchgängige Bestimmung auf vielerley Art abgeändert werden könnte, so daß, stat unseres GOttes, ein anderer GOtt hätte würklich werden können. Allein die Welt ist ein Ding welches eine Gattung ist, und die in verschiedenen einzeln Dingen seyn kan. Und das heißt: diese Welt ist innerlich veränderlich und zufällig.

§. 300.

Ein iedwedes zufälliges Ding hat einen Zustand, wenn es würklich ist §. 163. Da nun diese Welt, ein würkliches und zufälliges Ding, ist §. 297. so hat sie, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, einen Zustand, und derselbe besteht in dem Inbegriffe aller Zustände der würklichen Theile der Welt, die zugleich in einer Zeit bey einander würklich sind. Z. E. der gegenwärtige Zustand dieser Welt begreift, alle gegenwärtigen Zustände der Theile der Welt, in sich, gleichwie der vergangene Zustand der Welt in den vergangenen, und der zukünftige in den zukünftigen Zuständen der Theile der Welt besteht. Man kan auch, den Zustand der ganzen Welt, in den innerlichen und äusserlichen eintheilen. Zu jenem gehören alle würklichen zufälligen Beschaffenheiten, und alle würklichen Verhältnisse der Theile der Welt

gegen

gegen einander; kurz, alle würklichen veränderlichen Bestimmungen, welche mitten in dem Umfange der Welt angetroffen werden. Zu dem äusserlichen Zustande der Welt aber gehören, die Verhältnisse der Welt, und aller Theile der Welt gegen GOtt §. 162. Es ist also unleugbar, daß diese Welt überhaupt, und in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, sich iedesmal in einem gewissen innerlichen Zustande befinde. Daß sie aber auch einen äusserlichen Zustand habe, erhellet alsdenn erst, wenn wir werden erwiesen haben, daß GOtt würklich sey. Wir haben von dem Zustande der Welt handeln müssen, weil wir ofte in dem folgenden dieses Ausdrucks, bey der Untersuchung wichtiger Wahrheiten, uns werden bedienen müssen.

§. 301.

Aus der Zufälligkeit der Welt folgt unleugbar, daß sie einen Anfang und ein Ende haben könne. Denn da die Welt ein zufälliges Ding ist §. 296. so ist, ihre Würklichkeit, eine zufällige Beschaffenheit §. 121. und sie kan also da seyn und auch nicht da seyn, ohne Nachtheil des Wesens, das ist, ohne Nachtheil der innerlichen Möglichkeit §. 51. der Welt §. 68. Folglich wenn ich mir eine Welt ohne Würklichkeit vorstelle, so denke ich was mögliches, und wenn ich mir eben diese Welt mit der Würklichkeit vorstelle, so gedenke ich auch was mögliches. Es ist demnach nichts widersprechendes, wenn ich bey einer iedweden Welt gedenke, daß sie aus einem blos möglichen Dinge ein würkliches Ding werde, oder daß sie entstehe §. 175. Folglich ist es an und vor sich betrachtet möglich, daß eine iedwede mögliche Welt einen Ursprung habe, und einen Anfang nehme. Und eben dieses muß man auch von unserer Welt behaupten: es ist möglich, daß sie einen Anfang gehabt hat, oder in der Zeit entstanden ist, und also nicht von Ewigkeit her gewesen. Es ist eine ganz andere Frage: ob diese Welt würklich einen Anfang gehabt habe, oder ob sie von Ewigkeit her gewesen? Diese Frage werden wir erst, in der natürlichen Gottesgelahrheit, gründlich untersuchen können. So viel aber ist

gewiß, daß, wenn diese Welt auch würklich keinen Anfang gehabt haben solte, man dennoch behaupten müste, daß sie einen Anfang gehabt haben könnte; man müste denn, die ganze Zufälligkeit der Welt, in Zweifel ziehen. Und eben so ist es eine ganz andere Frage: ob es hypothetisch möglich sey, daß eine andere Welt, die von der unsrigen verschieden ist, hätte entstehen können? denn wenn wir die Welt als eine Würkung GOttes betrachten, die er nach höchster Weisheit und Güte zu schaffen beschlossen hat, so ist es nicht möglich, daß eine andere als die unsrige hätte entstehen sollen, weil die unsrige nur allein, unter allen möglichen Welten, diejenige ist, welche der höchsten Güte und Weisheit GOttes gemäs ist. Allein wir beurtheilen hier nur, die Möglichkeit des Ursprungs einer iedweden Welt, in Absicht auf ihr Wesen. Und wer diese Möglichkeit nicht zugestehen wolte, der würde, die Zufälligkeit dieser Welt, wenigstens bey nahe leugnen. Soll diese Welt eine sehr grosse Zufälligkeit besitzen, so muß GOtt an ihrer stat, auf eine unendlich mannigfaltige Art, den Zusammenhang endlicher Dinge anders haben einrichten können, als er würklich gethan hat, und also hat eine iedwede mögliche Welt müssen entstehen können.

§. 302.

Da es nun unleugbar ist, daß eine iedwede Welt entstehen kan, so fragt sichs: wie eine Welt entstehen müsse, wenn sie entsteht, aus Nichts oder aus Etwas? §.175. Wir müssen das erste behaupten, nemlich daß eine Welt nicht anders entstehen könne, als aus Nichts. Denn wenn eine Welt aus Etwas entstünde, so müste ein Theil von ihr, schon vor ihrem Anfange, würklich gewesen seyn. Dieser Theil wäre ein endliches, und zufälliges Ding §. 292. Folglich begriffe die Welt, die aus Etwas entstanden wäre, nicht alle endliche Dinge in sich, die zusammengenommen ein Ganzes ausmachen, und das ist wider den Begrif, den man sich von der Welt machen muß. Folglich ist vor dem Anfange einer Welt, wenn man annimt, daß sie entstanden sey, kein Ding würklich gewesen, welches ein Theil der

Welt

Welt geworden, und das heißt: sie muß aus Nichts entstanden seyn. Gesetzt: man wolte sagen, die Welt, wenn sie entsteht, entstehe ohngefähr wie ein silbernes Gefässe, von welchem das Silber schon vorher da gewesen: so folgt daraus nichts weiter, als daß der Stof der Welt da gewesen, und daß nachher erst, vielleicht erst nach vielen Jahrhunderten, eine gewisse Einrichtung desselben hervorgebracht worden. Nun muß man erst erwarten, durch was für Gründe man diese Meinung beweisen würde. So viel aber ist unleugbar, daß, wenn man sie auch annehmen wolte, daraus gar nicht folge, daß die Welt nicht aus Nichts entstehen müsse, wenn sie entstehen soll. Denn wer wird, durch die ganze Welt, blos die Einrichtung der Materie, woraus die Welt besteht, verstehen? Wir verstehen in der Cosmologie durch die ganze Welt, alle Materialien, woraus die Welt als ein Gebäude aufgeführt worden, mit den verschiedenen Einrichtungen und Zusammenfügungen derselben zusammen genommen. Wenn wir also fragen: wie die Welt entstanden? so wollen wir nicht blos wissen, wie diese und jene Einrichtung in der Welt, oder dieser oder jener Theil der Welt, entstanden? Sondern wir wollen wissen, wie der ganze Stof der Welt entstanden? Und da ist bey nahe ohne Beweis klar, daß er, wenn er entstanden, aus Nichts entstanden seyn müsse. Gesetzt also, es behaupte iemand: daß nicht alle endliche Substanzen, woraus diese Welt zusammengesetzt ist, von GOtt auf einmal erschaffen worden; daß GOtt erst einige derselben erschaffen, und nach und nach immer mehrere und mehrere hervorbringe; daß GOtt erst eine Materie erschaffen, und nach vieler Zeit dieselbe bearbeitet, und in die gegenwärtige Gestalt gebracht habe: so lassen wir diese Meinungen jetzo, in ihrem Werthe und Unwerthe, beruhen, und behaupten, daß sie, dem Ursprunge der ganzen Welt aus Nichts, nicht widersprechen. Denn den Anfang der ganzen Welt, welche entstehen soll, müssen wir von den allerersten endlichen Dingen verstehen, die würklich geworden sind, und folglich kan vor denenselben kein endliches Ding da

gewesen seyn, welches ein Theil der Welt geworden wäre, und es ist also klar, daß eine iedwede Welt, wenn sie entsteht, aus Nichts hervorgebracht werden müsse. Wenn man also annimt, daß unsere Welt entstanden sey, so muß man ebenfals behaupten, daß sie aus Nichts entstanden. Wolte man annehmen, daß diese Welt von Ewigkeit her gewesen, so ist doch unleugbar, daß es ganz unmöglich sey, daß weder diese noch irgends eine andere Welt, aus Etwas hervorgebracht werden könne.

§. 303.

Hieraus läßt sich die Meinung von dem Chaos widerlegen, aus welchem die Welt entstanden seyn soll. Einige stelten sich dasselbe als eine ursprüngliche Materie vor, oder als eine Materie, aus welcher alles in der Welt entstanden, als einen Inbegrif der Saamen aller Dinge in der Welt, in welchem weder Ordnung noch Thätigkeit gewesen, sondern welcher aus einer blos trägen und todten Materie bestanden, die von Ewigkeit her gewesen, und die GOtt in der Fülle der Zeit bearbeitet und befruchtet hat. Wir wollen uns hier in keine weitläuftige historische Untersuchung dieser Meinung einlassen, indem aus der philosophischen Historie bekannt ist, daß verschiedene Weltweise dieses Chaos auf verschiedene Art beschrieben haben. Wir wollen, nur zweyerley, bemerken. Einmal ist offenbar, daß das Chaos, so wie es beschrieben wird, ein ungereimtes Hirngespinste sey: denn es ist kein Ding möglich, in welchem gar keine Ordnung seyn solte, §. 87. und keine Materie kan würklich seyn, die ganz todt ist, wie aus dem folgenden erhellen wird. Wir wollen nicht einmal der übrigen Ungereimtheiten gedenken, die in dem Begriffe des Chaos vorkommen, so wie er von manchen ist behauptet worden. Allein gesetzt, zum andern, daß man das Chaos von diesen offenbaren Ungereimtheiten befreyen, und daß man annehmen wolte, daß eine Materie würklich gewesen, welche die Elemente aller Dinge in dieser Welt enthalten, aber nicht in der schönen und vortreflichen Ordnung und Ausbildung, die sie ietzo haben,

son-

sondern daß GOtt erst nach einer langen Zeit, diesen wüsten und leeren Klumpen, bearbeitet und ausgebildet habe: so ist diese Materie entweder von Ewigkeit her gewesen, oder in der Zeit entstanden. Ist das erste, so ist die Welt, im Ganzen betrachtet, von Ewigkeit her gewesen, und sie kan nicht aus Etwas entstanden seyn. Ist das letzte, so ist der Anfang des Chaos der Anfang der ganzen Welt, und alsdenn muß das Chaos entstanden seyn aus Nichts, wie aus dem Beweise des vorhergehenden Absatzes erhellet. Es ist wahr, wir können nicht begreifen, wie die Welt aus Nichts entstehen könne, und vielleicht sind viele alte Weltweise, welche den Ursprung der Welt auf eine begreifliche Art haben erklären wollen, eben deswegen auf das Chaos gerathen. Allein bescheidene Weltweise wissen, daß wir ofte beweisen können, es sey etwas, ob wir gleich nicht begreifen können, wie es möglich sey. Und wenn man ein Chaos zu dem Ende annimt, damit man den Ursprung der Welt begreiflich mache, so gewinnt man dabey nichts weiter, als daß man erklären könne, wie die Einrichtungen der Dinge in der Welt haben entstehen können, und verwickelt sich in viel mehrere neue Schwierigkeiten. Wenn man den Ursprung der Welt begreiflich machen will, so muß man vornemlich erklären, wie der Stof der Welt zur Würklichkeit gekommen, und die Lehre von dem Chaos weicht nur dieser Frage aus, anstat sie zu beantworten. Laßt uns also lieber unsere Unwissenheit bekennen, und gestehen, daß wir nicht begreifen, wie die Welt aus Nichts entstehen könne.

§. 304.

Auf eine ähnliche Art muß man, um der Zufälligkeit der Welt willen, behaupten, daß eine iedwede Welt, wenn sie würklich ist, wiederum vergehen könne. Denn ich habe in dem 301. Absatze erwiesen: daß es an und vor sich betrachtet nicht unmöglich sey, die Welt ohne Würklichkeit zu gedenken. Wenn ich also gedenke daß eine Welt würklich sey, so denke ich eben so wenig etwas an sich unmögliches, als wenn ich gedenke, daß diese Welt nicht mehr würklich

sey, das heißt, daß sie untergegangen sey und ihr Ende gefunden habe. §. 175. Da nun diese Welt würklich ist, so ist es an sich gar wohl möglich, daß sie ein Ende nehme, und vergehe. Dieser Satz ist ebenfals, von grosser Wichtigkeit. Wenn man sich einen recht fruchtbaren Begrif, von der grossen Abhänglichkeit dieser Welt von dem freyen Willen GOttes, und also auch von ihrer Zufälligkeit, machen will; so muß man sich vollkommen überzeugen, daß GOtt die ganze Welt zu Grunde richten könne, und man muß also überzeugend erkennen, daß eine würkliche Welt untergehen könne. Es komt uns nicht in den Sinn, zu behaupten, daß diese Welt würklich ein Ende nehmen werde: denn alsdenn müste kein ewiges Leben der Geister seyn. Wir wollen auch gerne hier zugestehen, daß, wenn man es anderweitig beweisen könnte, weder die Erde noch andere Theile der Welt iemals untergehen werden. Wir sagen nur, es sey an und vor sich möglich, daß die ganze Welt ein Ende nehme, daß dieses Ende der Welt aber hypothetisch unmöglich sey, weil es wider die Weisheit und Güte GOttes seyn würde, die ganze Welt vergehen zu lassen.

§. 305.

Wenn ein Ding untergeht, so wird es entweder ganz vernichtet, oder es bleibt von demselben noch etwas, es mag nun viel oder wenig seyn, zurück und würklich übrig §. 175. Da nun eine iedwede Welt, wenn sie würklich ist, vergehen kan §. 304. so fragt sichs: ob dieser Untergang einer Welt, wenn er sich ereignen solte, eine Vernichtung der Welt sey, oder ob er ein anderer Untergang seyn könnte? Wir behaupten das erste. Eine Welt, wenn sie vergehen soll, kan ihr Ende nicht anders finden, als in der Vernichtung. Denn wenn eine Welt unterginge, sie würde aber nicht vernichtet, so müsten einige ihrer Theile, nach ihrem Untergange, noch fortdauren. Folglich daurete die Reihe endlicher würklicher Dinge noch fort, und also daurete die Welt noch fort, weil dieselbe so lange würklich ist, als endliche Dinge würklich sind §. 292. Wenn auch alle endliche Subsianzen, die in

dieser

dieser Welt würklich sind, ausser einer einzigen, mit der Zeit vergehen solten; so würde die Reihe der endlichen würklichen Dinge doch noch weiter fortgesetzt, so lange diese einzige endliche Substanz noch würklich bliebe. Folglich könnte man zwar sagen, daß ein Theil der Welt, auch wohl das meiste von der Welt vergangen wäre; allein die ganze Welt ware noch nicht vergangen. Folglich kan eine würkliche Welt nicht anders untergehen, und ein Ende nehmen, als wenn sie vernichtet wird. Solte also diese Welt einmal vergehen, so müste sie vernichtet werden. Dieses Satzes ohnerachtet, und wenn man auch gleich behaupten muß, daß diese Welt niemals vernichtet werden werde, kan es doch wohl seyn, daß der Erdboden und andere Theile der Körperwelt am jüngsten Tage vergehen werden. Dieses letzte muß anderweitigen Gründen überlassen werden, die vielleicht diese Sache entscheiden können. Hier läßt sich dieses weder behaupten, noch verneinen. Sondern wir haben hier nur bestimmen können, wie der Untergang der ganzen Welt beschaffen seyn müste, wenn sie untergehen solte.

§. 306.

Wir müssen noch eine wichtige Eigenschaft der Welt erweisen, welche aus ihrer Zufälligkeit folgt, nemlich ihre Endlichkeit, die ihr im Ganzen betrachtet zukomt. Nemlich, ein iedwedes zufälliges Ding, ist auch ein endliches Ding. § 193. Da nun eine Welt ein zufälliges Ding ist, §. 296. 297. so ist sie auch ein endliches Ding. Es ist hier gar nicht einmal die Frage, ob die Theile der Welt endlich und eingeschränkt sind? Dieses lehrt nicht nur die tägliche Erfahrung, was diese Welt betrift; sondern auch der Begrif, den wir von einer Welt überhaupt festgesetzt haben, vermöge dessen die Welt eine Reihe endlicher Dinge ist §. 292-294. Sondern es könnte vielleicht iemand auf die Gedanken gerathen, daß zwar die Theile der Welt endliche Dinge seyn, daß aber, aus einer unendlichen Menge endlicher Dinge, ein unendliches Ganze entstehen könne. Und das leugnen wir. Aus der Zufälligkeit eines Dinges folgt

allemal nothwendig, die Endlichkeit deſſelben. Da nun die Welt im Ganzen betrachtet zufällig iſt, ſo muß ſie auch im Ganzen betrachtet endlich ſeyn. Doch muß man hier die mathematiſche, und reelle Unendlichkeit, ſorgfältig von einander unterſcheiden §. 191. Ein Ding, welches auf eine reelle Art unendlich iſt, muß gar keine eingeſchränkten Realitäten beſitzen, und alſo muß alles Mannigfaltige in demſelben ohne Einſchränkung ſeyn. In der natürlichen Gottesgelahrheit werden wir uns überzeugen, daß das unendliche Ding, nicht die allergeringſte Unvollkommenheit, in ſich enthalten könne. Und es iſt alſo ſchlechterdings unmöglich, daß aus endlichen und eingeſchränkten Theilen ein Ganzes entſtehen könnte, welches auf eine reelle Art unendlich wäre. Geſetzt alſo, dieſe Welt habe keine Grenzen der Dauer, und der Ausdehnung, und der Menge ihrer Theile: ſo kan man mit Wahrheit ſagen, daß die Ausdehnung, Dauer und Menge der Theile dieſer Welt kein Ende oder keine Grenzen haben, und daß alſo dieſe Welt ins Unendliche ausgedehnt ſey, unendlich fortdaure, und aus unendlich vielen Theilen beſtehe. Allein es gehört eine ſehr mäßige Scharfſinnigkeit dazu, um zu begreifen, daß dieſe Unendlichkeit eine blos mathematiſche Unendlichkeit ſey, weil, die unendliche Menge endlicher Dinge, nur keine Grenzen des Raums und der Zeit hat. Folglich ſind in der Welt, dieſer Unendlichkeit ohnerachtet, unendlich viele eingeſchränkte Theile. Ein Ding aber, welches ſo unendlich iſt, wie die Gottheit unendlich ſeyn muß, hat gar keine Schranken. Meinem Bedünken nach kan aller Zweifel an der Endlichkeit der Welt nur daher rühren, wenn man ſich von dem reellen unendlichen Dinge keinen recht genauen Begrif macht, und aus dem Mangel einer gewiſſen Einſchränkung auf die Abweſenheit aller Einſchränkung ſchließt. Das reell unendliche Ding kan gar keine innerliche Einſchränkung haben, ein endliches Ding aber kan, neben ſeinen mannigfaltigen Einſchränkungen, einige in gewiſſer Abſicht uneingeſchränkte Beſtimmungen beſitzen. Weil alſo nun die Welt, im Ganzen

gen betrachtet, ein endliches Ding ist, so kan man von ihr, wie von allen endlichen Dingen §. 191. sagen, daß so wohl eine philosophische als auch mathematische Erkenntniß von ihr möglich sey. Und es ist demnach, die Cosmologie, eine mögliche Wissenschaft. Die Welt hat viele Beschaffenheiten, die aus Gründen deutlich und gründlich erkant werden können, und daher ist eine philosophische Erkenntniß derselben möglich. Sie hat aber auch ihre Grössen, und folglich ist eine mathematische Erkenntniß derselben möglich. Ob eine solche Erkenntniß der Welt uns Menschen möglich sey, muß die Erfahrung entscheiden, und wer dieses leugnen wolte, der müste darthun, daß die Cosmologie nichts als lauter Irrthümer enthalte.

§. 307.

Wir wollen noch eine Folge, aus der Zufälligkeit der Welt, herleiten, von der wir recht gründlich überzeugt seyn müssen, wenn wir in der natürlichen Gottesgelahrheit, aus dem Daseyn dieser Welt, die Würklichkeit GOttes erweisen wollen. Nemlich ein iedwedes endliches und zufälliges Ding ist ein Ding, welches nicht selbstständig ist, sondern von einem andern ausser ihm befindlichen Dinge abhanget §. 239. Da nun eine iedwede Welt zufällig, und endlich ist §. 306. so ist es ein ungereimter Irrthum, wenn man sich eine Welt, als ein selbstständiges und unabhängiges Ding, vorstellen wolte. Das selbstständige Wesen ist zugleich, das nothwendige und unendliche Ding §. 238. und folglich kan keine Welt, ihrer Endlichkeit und Zufälligkeit wegen, selbstständig seyn, sondern sie muß allemal als ein Ding vorgestelt werden, welches nicht anders würklich seyn kan, als wenn es eine Ursach hat, die ausser ihm würklich vorhanden ist. Und da nun ferner erwiesen worden, daß, wenn ein endliches und zufälliges Ding würklich ist, dasselbe allemal eine Würkung sey, die ausser sich eine würkende Ursach hat, §. 258. so ist diese Welt, weil sie würklich vorhanden ist, eine Würkung, welche von einer würkenden Ursach gewürkt wird, die ausser der Welt würklich vorhanden ist.

Diese

Diese Welt hat sich nicht selbst, durch ihre eigene Kraft, würklich gemacht, und sie würkt auch, in keinem einzigen Augenblicke ihrer Dauer, selbst ihre Würklichkeit. Sondern ausser ihr muß eine würkende Ursach vorhanden seyn, welche den hinreichenden Grund der Würklichkeit derselben in sich enthält, weil es unmöglich ist, daß diese Welt selbst diesen Grund ihrer Würklichkeit in sich enthalten solte. Weil diese Wahrheit von so grosser Wichtigkeit ist, so muß man noch dreyerley bey derselben anmerken. Erstlich können wir blos von dieser Welt sagen, daß sie die Würkung einer ausser ihr befindlichen Ursach sey. Eine andere Welt als diese ist nicht würklich, und folglich kan auch nicht gesagt werden, daß dieselbe in der That eine würkende Ursach habe. So viel aber ist klar, daß, wenn stat dieser Welt eine andere würklich wäre, von unserer Welt nicht gesagt werden könnte, daß sie eine würkende Ursach habe, sondern dieses müste alsdenn von derjenigen andern Welt behauptet werden, welche stat der unsrigen würklich wäre. Zum andern ist das viel zu wenig gesagt, wenn man blos behaupten wolte, daß diese Welt eine Ursach habe: denn das kan auch ein Atheist sagen. Er kan sagen, daß GOtt die Materie oder Form der Welt sey, als welche man auch Ursachen der Dinge zu nennen pflegt §. 280. Und wenn man also blos behaupten wolte, daß diese Welt eine Ursach habe, oder einen Grund ihrer Würklichkeit; so sagt man von ihr etwas, welches auch von GOtt selbst behauptet werden muß. Sondern wir haben bewiesen, daß diese Welt eine würkende Ursach habe; das ist: ausser dieser Welt muß eine Substanz vorhanden seyn, welche durch eine Handlung, die sie durch ihre eigene Kraft verrichtet, die Welt würkt, wie ein Töpfer aus Thone ein Gefäß hervorbringt. Und zum dritten ist es noch nicht genung, wenn man behauptet, daß diese Welt eine würkende Ursach habe, sondern man muß auch sagen, daß sie eine solche würkende Ursach habe, welche ausser ihr würklich vorhanden ist, oder welche als kein Theil zu ihr, als einem Ganzen, gehört, und welche eine Würklichkeit hat, die

von

von der Würklichkeit der Welt reel unterschieden ist. Ein Atheist kan sagen, wie Spinoza, daß ein GOtt sey, und daß er die würkende Ursach der Welt sey, allein daß derselbe mit den übrigen würklichen Dingen ein Ganzes ausmache, welches die Welt heißt. Es scheint dieser Satz der Allgegenwart GOttes zu widersprechen, wenn man annimt, daß die würkende Ursach der Welt ausser der Welt vorhanden sey. Allein diese Schwierigkeit wird, in der natürlichen Gottesgelahrheit, gehoben werden.

§. 308.

Nunmehr sind wir im Stande, eine Meinung zu widerlegen, vermöge welcher sich manche, einen ungemein irrigen und gefährlichen Begrif, von der Welt machen, nemlich die Meinung von dem unwidertreiblichen Schicksaale, oder die Meinung der Fatalisten. Es ist eine ganz andere Frage, deren Untersuchung in die philosophische Historie gehört, und deren Entscheidung sehr angenehm und auch nützlich seyn würde, nemlich: worin eigentlich, die verschiedenen Meinungen der Fatalisten, bestehen? Ohne Zweifel würde man finden, daß die meisten Fatalisten nichts irriges und schädliches gelehrt haben; oder daß wenigstens, in ihrem Lehrgebäude, viel wahres enthalten sey. Diejenigen, welche die Zufälligkeit der Welt behaupten, stellen sich ofte, den Erfolg der Begebenheiten in der Welt, wie ein Würfelspiel vor, wenn man dasselbe in Absicht auf unsere Erkenntniß betrachtet. Gleichwie nun in dieser Absicht zum voraus nicht bestimt werden kan, wie die Würfel fallen werden; also glauben manche, daß die Welt nur alsdenn eine wahre Zufälligkeit behalte, wenn man annimt, daß es in dieser Welt möglich sey, eine Begebenheit erfolge so oder anders. Wenn nun solche Leute hören, daß ein Weltweiser behaupte: es sey alles in der Welt bestimt, und zwar von Ewigkeit her, und es erfolge alles, was geschieht, unausbleiblich gewis; so halten sie ihn für einen Fatalisten. Wir wollen den Geschichtskundigen, diese Untersuchung der wahren Meinung aller Fatalisten, überlassen, und die Lehre

vom

vom Schicksaal an und vor sich untersuchen. Nemlich durch das Schicksaal oder Fatum versteht man die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Welt; und wer also behauptet, daß alle Begebenheiten in der Welt nothwendig sind, der behauptet, daß sie sämtlich einem Schicksaale unterworfen sind. Man nennt es auch das Verhängniß, z. E. in der Redensart: mein Verhängniß hat es so mit sich gebracht. Gesetzt, ein Mensch gehe über eine Brücke, und sie bricht unter ihm, daß er ins Wasser fält, und ersäuft. Wenn nun iemand behauptet, daß dieser Mensch diesem Unglücke nicht habe entrinnen können, und daß sein unglücklicher Tod unausbleiblich nothwendig gewesen, der behauptet das Schicksaal, und er sagt: daß dieses Unglück nun einmal über diesen Menschen verhängt gewesen, und daß es in dieser Welt bestimt und nothwendig gewesen, daß dieser Mensch ersaufen müssen. Nun gibt es eine doppelte Art der Nothwendigkeit, eine innerliche und eine äusserliche §. 104. Folglich kan man, das Schicksaal, in zwey Arten abtheilen. Das erste wollen wir ein vernünftiges und sehendes Schicksaal nennen, und es besteht in der äusserlichen und hypothetischen Nothwendigkeit aller Begebenheiten in der Welt. Daß es ein solches Schicksaal in Absicht auf alle Begebenheiten in der Welt gebe, werde ich in dem Folgenden darthun, nur kan man nicht rathen, daß man dieses thue, und die Benennung, Schicksaal, brauche, wenn man mit Leuten zu thun hat, welche die innerliche und äusserliche Nothwendigkeit nicht von einander unterscheiden können und wollen. Doch davon wird künftig gehandelt werden. Das andere Schicksaal wollen wir ein blindes unwidertreibliches Schicksaal nennen, und es besteht in der innerlichen Nothwendigkeit der Begebenheiten der Welt. Wer also behauptet, daß die Begebenheiten der Welt, und der Erfolg derselben in der Welt, schlechterdings innerlich und an und vor sich selbst nothwendig sind, der behauptet das blinde Schicksaal, und der wird eigentlich ein Fatalist genennt. Man theilt dieses Schicksaal in ein allgemei-

gemeines, und in ein besonderes ein. **Der allgemeine Fatalist** behauptet, daß alle Begebenheiten der Welt, sie mögen nun sonst beschaffen seyn wie sie wollen, sie mögen in der Geisterwelt oder in der Körperwelt sich zutragen, schlechterdings nothwendig sind. **Der besondere** oder particulaire **Fatalist** behauptet dieses nur von einigen Begebenheiten der Welt. Z. E. wenn iemand behaupten wolte, daß diejenigen Begebenheiten in der Welt, welche nicht von dem freyen Willen der Menschen und anderer vernünftigen Creaturen abhangen, schlechterdings nothwendig sind, daß aber die freyen Handlungen der vernünftigen Creaturen zufällig seyn. Man kan nicht genung sagen, wie gefährlich die Meinung von dem blinden Schicksaal sey. Wer dasselbe allgemein behauptet, der leugnet alle Tugenden und Laster, die Zurechnung, Strafe und Belohnung, und er hebt die ganze Sittlichkeit auf. Er wird zwar nicht leugnen, daß einige Handlungen gut, und andere böse sind; allein er wird dieses Gute und Böse für unwidertreiblich nothwendig halten, und er wird über alle Ermahnungen zur Besserung und Tugend lachen. Und wenn in der Welt alles schlechterdings nothwendig ist, so leidet die Lehre von GOtt einen so entsetzlichen Stoß, daß es uns Menschen einerley seyn kan, ob ein GOtt sey oder nicht, ob GOtt gerecht, gütig und weise sey oder nicht, und es ist demnach, die Lehre von der Zufälligkeit der Welt, eine von den wichtigsten und nützlichsten Lehren der Cosmologie.

§. 309.

Die Widerlegung des blinden Schicksaals kan, auf eine doppelte Art, geschehen. Einmal wenn man die Gründe der Fatalisten widerlegt, und zum andern, wenn man ohne Absicht auf die Gründe der Fatalisten zeigt, daß diese Meinung falsch sey. In der letzten Absicht haben wir diese Widerlegung schon vollbracht, indem wir erwiesen haben, daß nicht nur diese Welt, sondern auch eine iedwede andere Welt, nicht nur im Ganzen betrachtet, sondern auch in Absicht auf alle ihre würcklichen Theile, an und vor sich selbst

zufällig

zufällig sey §. 296. 297. Nun sind die innerliche Zufälligkeit und die innerliche Nothwendigkeit einander dergestalt entgegengesetzt, daß es der ungereimteste Widerspruch von der Welt seyn würde, wenn iemand sagen wolte, daß eine und eben dieselbe Sache innerlich zufällig und innerlich nothwendig zugleich, in einerley Absicht, seyn könne. §. 107. Folglich ist das blinde Schicksaal eine Chimäre, und es ist nicht nur in dieser Welt weder ein allgemeines noch ein besonderes blindes Schicksaal, nicht einmal bey einer einzigen Begebenheit dieser Welt; sondern es ist auch keine Welt möglich, in welcher ein unwidertreibliches Schicksaal herrschen solte. Es ist wahr, das Wesen, die wesentlichen Stücke, und die Eigenschaften der Welt und aller ihrer Theile und Begebenheiten, sind schlechterdings nothwendig §. 108. 109. Allein das blinde Schicksaal betrift die Würklichkeit der Welt, und aller ihrer Theile und Begebenheiten, und da ist erwiesen worden, daß es eine falsche Meinung sey. Was die Widerlegung der Gründe der Fatalisten betrift, so kan man wohl mit Wahrheit behaupten, daß die meisten Fatalisten blos deswegen ein blindes Schicksaal behaupten, weil sie den Unterschied der innerlichen und äusserlichen Nothwendigkeit nicht einsehen, und beyde mit einander verwechseln. Unterdessen kan man die Fatalisten, in folgende Classen, abtheilen. 1) Einige behaupten dieses Schicksaal, weil sie annehmen, daß GOtt keinen freyen Willen habe, und daß also diese Welt, nebst allen ihren Begebenheiten, zwar von der Schöpfung, Regierung und Erhaltung GOttes abhangen, daß aber diese Handlungen GOttes nicht frey, sondern schlechterdings nothwendig seyn, und daß also auch die Würkungen derselben, nemlich diese Welt und alle Begebenheiten in derselben, keine Zufälligkeit haben. Dieser Grund der Fatalisten wird, in der natürlichen Gottesgelahrheit, widerlegt werden. 2) Andere Fatalisten sagen: alle Begebenheiten hangen, von dem unbedingten Rathschlusse GOttes, ab, und sie seyen also so unwidertreiblich nothwendig, daß wir durch unser freyes Verhalten gar

nichts

nichts dazu beytragen können. Auch dieser Grund wird, in der natürlichen Gottesgelahrheit, widerlegt werden. Und wer um dieser beyden Ursachen willen das blinde Schicksaal behauptet, der kan ein theologischer Fatalist genennt werden. Man könnte hieher auch das türkische Schicksaal rechnen, wenn es wahr ist, daß Muhammed dasselbe behauptet hat. Er soll nemlich, um seinen Soldaten Muth zum Kriege einzuflössen, gesagt haben: daß, wenn GOtt einmal beschlossen habe, ein Mensch solle um eine gewisse Zeit auf eine gewisse Art sterben, z. E. erschossen werden, dieser Tod gewis erfolge, und wenn auch derselbe Mensch aus der Schlacht liefe, und sich in seiner Stube verschlösse, es werde doch um eine gewisse bestimte Zeit sein Tod erfolgen. Man müste also vermöge dieser Meinung sagen, daß eine Begebenheit, wenn sie von GOtt beschlossen worden, gewiß erfolge, und wenn auch gleich die Ursachen, die zu ihrer Würklichkeit erfordert werden, nicht vorhanden seyn solten. Die Kenner der Lehren des Muhammeds mögen untersuchen, ob er diese Meinung gehabt habe. Sie ist aber so abgeschmackt, und dem Satze des zureichenden Grundes so offenbar zuwider, daß sie keine besondere Widerlegung verdient. 3) Einige Fatalisten behaupten ihre Meinung deswegen, weil sie die Welt für ein nothwendiges Ding halten, und also behaupten, daß alle Begebenheiten der Welt ihren hinreichenden Grund in dem Wesen der Welt und ihrer Theile haben, und diese könnte man die cosmologischen Fatalisten nennen. Dieses Schicksaal ist von uns widerlegt worden, indem wir erwiesen haben, daß die Welt kein nothwendiges Ding sey. Man pflegt noch, ein stoisches und astrologisches Schicksaal, zu bemerken. Allein es ist noch nicht recht deutlich ausgemacht, wie sich die stoischen Weltweisen über dieses Schicksaal erklärt haben. Was aber das astrologische Schicksaal betrift, so ist es im höchsten Grade albern, und verdient deswegen einige Beurtheilung, weil es noch bis auf diese Stunde von so vielen Menschen geglaubt wird. Nemlich man nimt an, daß die Sterne

und Planeten eine gewisse Ordnung unter einander, und eine Stellung gegen einander haben, die von uns und den übrigen Dingen auf dem Erdboden gar nicht abhanget, und geändert werden kan. Dieses kan man zugeben. Nun nimt man an, daß die Gestirne, vermöge ihrer Stellung, einen so grossen Einfluß in die Begebenheiten dieses Erdbodens, und insonderheit in die Begebenheiten unter den Menschen, haben, daß dadurch diese Begebenheiten auf eine solche Art bestimt werden, daß unser Wille dawider nicht das geringste ausrichten kan, und daß folglich das glückliche oder unglückliche Gestirne, unter welchem wir gebohren sind, uns wie die Marionetten und Maschinen fortschleppet. Daher ist das Nativitätstellen, und hunderterley anderes abgeschmacktes Zeug, entstanden. Was soll man von einem menschlichen Verstande denken, welcher ein solches Schicksaal annehmen kan? Vorerst nimt man ohne allen Beweis, diesen starken Einflus der Gestirne in unsern Erdboden, an. Wer die Astronomie gründlich studiert, der sieht die Richtigkeit dieses Einflusses. Vors andere leitet man, die Begebenheiten unter den Menschen, aus den willkührlichen und phantastischen Namen der Planeten her. Mars ist ein kriegerischer Planet, weil Mars der Kriegesgott war. Nun ist Mars ein phantastisches Wesen, und der Planet hätte eben so wohl Venus genant werden mögen. Wer kan also sich hier des Lachens enthalten? Und zum dritten würde, durch dieses Schicksaal, die Zufälligkeit der Begebenheiten auf dem Erdboden nicht ganz aufgehoben, obgleich die richtige Lehre von dem freyen Willen, und der Sittlichkeit der menschlichen Begebenheiten, einen gewaltigen Stoß dadurch bekomt. Ein vernünftiger Mensch solte sich in unsern aufgeklärten Zeiten schämen, eine solche vernunftlose Meinung zu behaupten.

§. 310.

Endlich gibt es noch ein blindes Schicksaal, welches einer ausführlichern Untersuchung bedarf, und welches man das spinozistische Schicksaal nennen kan, weil es Spinoza

noza in der neuern Zeit, recht kunstmäßig zu lehren und zu erweisen, versucht hat. Nemlich Spinoza nahm an: daß es nur eine einzige Substanz gebe, ausser welcher nichts würklich sey. Diese Substanz sey das nothwendige und unendliche Wesen, und dasjenige, was wir die Welt, im Ganzen betrachtet, nennen. Alle übrige Dinge, die wir Theile dieser Welt nennen, die Menschen, die Thiere, die Pflanzen, die Weltkörper, und alles was um und neben uns vorhanden ist, seyn nichts anders als Accidenzien und Abänderungen dieser einzigen allgemeinen und nothwendigen Substanz. Wenn dieses seine Richtigkeit hätte, so müsten alle Dinge, die wir Theile der Welt nennen, innerliche Bestimmungen der nothwendigen Substanz seyn. Da nun, alle innerliche Bestimmungen dieser Substanz, schlechterdings nothwendig sind §. 161. 118. so müsten alle Theile und Begebenheiten der Welt schlechterdings nothwendig seyn. Folglich fließt, aus dieser Meinung, das unwidertreibliche und blinde Schicksaal aller Begebenheiten dieser Welt §. 308. Allein man kan sehr leicht zeigen, daß es ungereimt sey, wenn man behaupten wolte, daß die nothwendige Substanz die einzige Substanz sey, und daß ausser ihr keine andere Substanzen möglich und würklich sind. Ist dieses erwiesen, so fält der ganze Grund des spinozistischen Schicksaals über den Haufen. Um dieses zu erweisen dürfen wir nur erst darthun, daß eine iedwede Welt, wenn sie würklich ist, und also auch diese Welt, ausser der nothwendigen und unendlichen Substanz, würklich seyn müsse. Nemlich es ist eine nothwendige und unendliche Substanz entweder würklich, oder nicht. Man kan hier keins unter beyden als ausgemacht annehmen, indem dieses erst in der natürlichen Gottesgelahrheit entschieden werden muß. Nimt man an, daß keine nothwendige Substanz würklich ist, so kan auch diese Welt keine nothwendige Substanz seyn, und in sich enthalten, sie ist also ein zufälliges Ding, und es ist alsdenn unmöglich, in ihr ein blindes Schicksaal anzunehmen. Ist das erste, ist eine nothwendige und unendliche Substanz

möglich und würklich, so ist klar: einmal, daß diese Welt, weil sie ein zufälliges Ding ist, nicht diese Substanz seyn könne. Folglich ist es unmöglich, daß, die Würklichkeit der Welt im Ganzen betrachtet, die Würklichkeit der nothwendigen Substanz sey; oder daß, die Würklichkeit der Welt und der nothwendigen Substanz, nicht zwey von einander verschiedene Würklichkeiten, sondern eine und eben dieselbe Würklichkeit seyn. Zum andern kan auch die würkliche Welt, keine innerliche Bestimmung der nothwendigen Substanz, seyn. Denn, alle innerliche Bestimmungen dieser Substanz, sind schlechterdings nothwendig §. 118. Wäre nun die würkliche Welt eine innerliche Bestimmung derselben, so müste sie schlechterdings nothwendig seyn, und das ist unmöglich, weil sie ein zufälliges Ding ist §. 296. Folglich ist weder die Würklichkeit der ganzen Welt, noch der Theile der Welt, eine innerliche Bestimmung der nothwendigen Substanz, und also weder das Wesen, noch ein wesentliches Stück, noch eine Eigenschaft, noch eine zufällige Beschaffenheit §. 55. derselben. Es ist also offenbar, daß, die Würcklichkeit der Welt und aller ihrer Theile, weder die ganze Würklichkeit der nothwendigen Substanz, noch ein Theil derselben sey. Nun sind Dinge ausser einander befindlich, deren Würklichkeiten dergestalt von einander verschieden und abgesondert sind, daß die eine weder die andere ganz, noch ein Theil der andern ist. Folglich ist diese Welt, und eine iedwede andere, wenn sie würklich wäre, ausser der nothwendigen und unendlichen Substanz würklich. Und wenn also eine solche unendliche Substanz würklich vorhanden ist, so muß sie ausser der Welt würklich seyn, nemlich nach derjenigen Erklärung dieses Worts, die wir angenommen haben. Es scheint dieses der Allgegenwart GOttes zu widersprechen, allein dieser Scheinwiderspruch wird in der natürlichen Gottesgelahrheit gehoben werden.

§. 311.

Nunmehr können wir beweisen, daß, wenn man annimt, es sey eine unendliche Substanz möglich und würklich,

lich, diese Substanz nicht die einzige Substanz sey. Denn eine iedwede Welt, und also auch diese, ist entweder eine Substanz, oder ein Accidenz; eins unter beyden ist nothwendig §. 154. Ist sie eine Substanz, so ist sie ausser der unendlichen Substanz würklich §. 310. und es sind also alsdenn wenigstens zwey Substanzen vorhanden, die unendliche und diese Welt. Wolte man sagen, daß diese Welt ein Inbegrif vieler Substanzen sey, so haben wir dasjenige noch besser, was wir haben wollen. Alsdenn sind, ausser der unendlichen Substanz, noch viele andere Substanzen würklich, und man kan also nicht sagen, daß die unendliche Substanz die einzige mögliche und würkliche Substanz sey. Ist das andere, oder wolte man sagen, die Welt sey ein Accidenz, oder ein Inbegrif vieler Accidenzien, so kan sie nicht anders würklich seyn, als in einer Substanz oder in mehrern Substanzen zusammen genommen §. 156. Folglich müste die Welt entweder ein Accidenz der nothwendigen Substanz seyn, oder nicht. Wäre sie das erste, so könnte sie nicht ausser der nothwendigen Substanz vorhanden seyn, weil kein Accidenz ausser seiner Substanz würklich ist § 156. Nun aber ist es schlechterdings nothwendig, daß eine Welt, wenn sie würklich ist, ausser der nothwendigen Substanz würklich sey §. 310. Folglich kan die Welt, kein Accidenz der nothwendigen Substanz, seyn. Folglich muß sie, ein Accidenz einer oder mehrerer zufälliger Substanzen seyn. Da nun diese Welt würklich ist, so ist sie entweder selbst eine zufällige Substanz, oder sie ist als ein Accidenz in einer oder mehreren zufälligen Substanzen würklich; und wenn also auch eine nothwendige Substanz würklich ist, so ist diese letztere nicht die einzige Substanz, sondern es sind alsdenn nicht nur viele Substanzen möglich, sondern auch würklich. Eine jedwede Substanz hat eine Kraft, und so viel Substanzen es gibt, so viel Kräfte gibt es auch §. 159. und es ist dem zufolge die unendliche Kraft nicht die einzige Kraft, sondern es gibt ausser derselben noch mehrere Kräfte, die diesen Namen mit Wahrheit verdienen. Sind dieselben

ben gleich nicht so thätig und mächtig, als die unendliche Kraft, so sind sie doch demohnerachtet wahre lebendige und thätige Kräfte. Der Grundirrthum des Spinoza ist also deutlich widerlegt worden, und es fält also alles dasjenige über den Haufen, welches auf denselben gebauet wird. Wer sich die Mühe nehmen will, die Schriften des Spinoza, sonderlich seine Sittenlehre zu lesen, der wird finden, daß er nicht einmal seinen Irrthum deutlich und verständlich vortragen können. Er verwickelt sich in eine Menge willkührlicher Begriffe, wie in ein Labyrinth, und nach aller angewandten Mühe findet man, daß man bey seinem Lehrgebäude nichts denke. Bayle beschuldiget daher den Spinoza, daß er sich selbst nicht verstanden, und daß er ohne Verstand geschrieben. Es sind in unsern Tagen viele, welche des Spinoza Lehrgebäude annehmen, und diese Leute würden wohl thun, wenn sie den Grundsatz ihres Lehrmeisters erst zu verstehen, und deutlich zu erweisen suchten. Alsdenn würden sie sich schämen, einer Meinung beyzupflichten, welche sich selbst zernichtet.

§. 312.

Diejenigen, welche zu ihrer eigenen Beschimpfung, und zu ihrem eigenen Unglück, die Würklichkeit GOttes geleugnet, haben annehmen müssen, daß diese Welt, den hinreichenden Grund ihres Daseyns, nicht in GOtt habe. Nun hat man ihnen die Frage vorgelegt: Woher denn die Welt gekommen, und wo der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit anzutreffen sey? Es ist unmöglich, daß ein Atheist, wenn er nicht die ganze gesunde Vernunft verleugnen will, der Beantwortung dieser Frage ausweichen könne. Er muß also antworten. Und da haben sich, die Atheisten überhaupt, in drey Partheyen getheilt. Einige sagen, die Welt brauche keinen hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit: denn sie sey von ohngefähr entstanden. Die Ungereimtheit dieser Meinung werden wir balde deutlich darthun. Andere haben angenommen, daß die Welt den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit in sich selbst habe, oder, welches

einer-

einerley ist, sie sey das schlechterdings nothwendige und unendliche Wesen. Und diese Atheisten sind zugleich Fatalisten, die wir bisher widerlegt haben. Nun hat es drittens Atheisten oder Gottesleugner gegeben, welche beydes zugestanden haben, so wohl die Zufälligkeit der Welt, als auch, daß sie einen hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit habe. Damit sie nun nicht genöthiget werden möchten, einen GOtt als die allererste Ursach der Welt anzunehmen; so haben sie behauptet, es sey gar keine allererste Ursach der Welt vorhanden, sondern ein Ding in der Welt bringe immer das andere hervor, und so sey es von Ewigkeit her gewesen. Und diesen Irrthum nennt man, **den unendlichen Fortgang der Ursachen in der Welt.** Da derselbe nun der Zufälligkeit der Welt widerspricht, so müssen wir ihn an diesem Orte untersuchen. Vor allen Dingen müssen wir uns, einen rechten Begrif von diesem Irrthume, machen. Einige machen hier, einen unnöthigen Unterschied. Sie unterscheiden nemlich den unendlichen Fortgang der Ursachen von hinten her, und von vorne her. Durch den ersten verstehen sie die ewige Fortdauer der Ursachen und Würkungen, dergestalt, daß diese Fortdauer in Ewigkeit kein Ende nehmen werde, sondern daß bis in alle Ewigkeiten ohne Ende die Creaturen Würkungen hervorbringen werden, und diese wiederum ihre Würkungen, dergestalt, daß es in dieser Welt keine allerletzte Würkung endlicher Dinge gebe. Dieser Fortgang ist wahr, und wer die Unsterblichkeit der Geister nicht leugnet, der kan denselben nicht in Zweifel ziehen. Er ist weder ein Irrthum, noch vielweniger ein atheistischer Irrthum. Wir verstehen also den Fortgang der Ursachen in der Welt, welcher von vorne her unendlich ist. Und man muß ihn erklären: durch eine Reihe zufälliger Dinge, die ausser einander würklich sind, und davon das eine immer nur eine Zwischenursach des andern ist, so daß weder die ganze Reihe noch ein Theil derselben eine allererste Ursach habe. §. 241. Dergestalt müste man sagen, daß ein iedweder Mensch einen Vater habe, und daß Adam wiederum einen ältern Menschen zum

Vater gehabt, so daß weder ein erster Mensch gewesen, noch eine erste Substanz, welche diesen ersten Menschen hervorgebracht hätte. Und dergestalt könnte man die alte bekante Frage gar nicht beantworten: ob nemlich das Ey eher gewesen, als die Henne, oder die Henne eher als das Ey: denn es gäbe weder ein erstes Ey, noch eine erste Henne, und auch keine allererste Ursach der ganzen Reihe der Hüner und Ever, die von einander abhangen. Und so müste man, alle Reihen der Ursachen und Würkungen in der Welt, erklären. Es ist also aus diesen Beyspielen klar, daß dieser unendliche Fortgang in einer Reihe der Dinge bestehe, die ausser einander würklich sind, davon das eine immer nur eine solche Ursach des andern ist, die wieder eine ältere Ursach hat, so daß gar keine erste Ursach vorhanden ist. Das ist aber das merkwürdigste, daß alle Dinge in dieser Reihe als zufällige Dinge angenommen werden müssen, und das macht diese Meinung eben ungereimt. Diejenigen, welche diese Meinung annehmen, wollen eben die Zufälligkeit der Welt, mit der Gottesleugnung, vereinbaren. Allein gesetzt, es wolte jemand diese Reihe der Dinge für schlechterdings nothwendig halten, so wäre er zugleich ein Fatalist, und behauptete einen zweyfachen Irrthum. Da wir nun den Irrthum der Fatalisten schon widerlegt haben, so bleibt nur noch übrig, daß wir zeigen, der unendliche Fortgang der Ursachen in der Welt sey demohnerachtet ungereimt, wenn man ihn auch gleich als zufällig annehmen wolte.

§. 313.

Man theilt, den unendlichen Fortgang der Ursachen in der Welt, in zwey Arten ab. Der erste wird der **krumlinichte** oder **circullinichte unendliche Fortgang der Ursachen** genennt, wenn man annimt, daß in der Reihe der endlichen Dinge, die mit einander als Würkungen und Ursachen verbunden sind, ein iedes die Ursach von sich selbst sey, ob gleich auf eine unendlich entfernte Art. Alsdenn läuft die Reihe der endlichen Dinge wiederum in ihren Anfang hinein, und fängt wieder von vorne an, so daß

daß ihr Ende ihren Anfang verursacht: wie eine Circullinie ein Ende hat, welches dichte an ihrem Anfange liegt, daher, dieser unendliche Fortgang der Ursachen, auch der krumlinichte genennt worden. Gesetzt, man wolte einen solchen Fortgang des menschlichen Geschlechts annehmen: so müste man sagen, daß endlich das menschliche Geschlecht bis auf zwey Personen aussterben werde, und daß diese den Adam und die Eva zeugen würden, und alsdenn würden nach und nach alle Menschen wiederum geboren werden, und dergestalt sey das menschliche Geschlecht von Ewigkeit her, durch einen Circullauf, da gewesen. Vielleicht ist dieser Fortgang eben das, was das Platonische Jahr ist. Plato lehrte, daß diese Welt nach einer gewissen Zeit vergehe, und alsdenn wieder entstehe, und von vorne anfange, und dergestalt sey die Welt, von Ewigkeit her, schon unendlich ofte da gewesen. Doch kan man dieses Platonische Jahr noch, von dem krumlinichten Fortgange der Ursachen, unterscheiden. Plato kan sagen, daß GOtt die Welt nach einiger Zeit ganz zernichte, und alsdenn eben die Welt wieder erschaffe. Ein Atheist aber, welcher den krumlinichten unendlichen Fortgang der Ursachen in der Welt annimt, muß behaupten, daß die letzten Dinge in der Welt allemal wiederum die ersten hervorbringen, und daß also diejenigen, die man für die ersten annimt, ihre eigene Ursachen, oder Würkungen von sich selbst sind. Adam z. E. wäre sein eigener Vater, oder vielmehr Grosvater und Enkel. Der geradelinichte unendliche Fortgang der Ursachen in der Welt aber besteht darin, wenn in der ganzen Reihe der endlichen Dinge keins, als seine eigene Ursach, angenommen wird; wenn man z. E. annehmen wolte, daß in der Reihe der Menschen ein iedweder Mensch nur einmal vorkomme, und daß von Ewigkeit her immer andere und andere Väter gewesen, so daß es keinen Menschen gebe, der der erste könne genennt werden. In dem krumlinichten Fortgange kan man, wie in einem Circul einen iedweden Punct, ein iedwedes endliches Ding als das erste annehmen,

men, welches von dem nächstvorhergehenden als dem letzten hervorgebracht wird; in dem geradelinichten aber kan man, gar nichts Erstes und Letztes, denken.

§. 314.

Wenn man recht genau wissen will, worin eigentlich das Irrige und Ungereimte, in der Meinung von dem unendlichen Fortgange der Ursachen in der Welt, bestehe, so muß man von derselben zweyerley unterscheiden. Einmal, den unendlichen Fortgang der Gründe der möglichen Dinge. Nemlich wer den Satz des hinreichenden Grundes annimt, der muß behaupten, daß, weil alle mögliche Dinge einen hinreichenden Grund haben, auch ein iedweder hinreichender Grund wiederum seinen hinreichenden Grund habe, dergestalt, daß kein hinreichender Grund möglich sey, welcher nicht wiederum seinen hinreichenden Grund haben solte. In der natürlichen Gottesgelahrheit werden wir überzeugt werden, daß alle mögliche Dinge ausser GOtt ihren Grund in GOtt haben. Nun sind in GOtt unendlich viele Vollkommenheiten, deren iedwede als das Wesen GOttes angesehen werden kan, weil sie der hinreichende Grund aller übrigen ist. Folglich läuft, die Reihe der Gründe aller möglichen Dinge ausser GOtt, in einem Zusammenhange, durch das ganze Reich der Möglichkeit und Würklichkeit, fort, bis in GOtt hinein, wo sie sich in einem unendlichen Circul der Gründe verliehrt, dergestalt, daß eine iede Realität in GOtt ihren Grund in einer andern hat, und man kan also eine iedwede Realität oder Vollkommenheit in GOtt, als den hinreichenden Grund von sich selbst annehmen. Dieser unendliche Fortgang der Gründe in GOtt ist, von dem unendlichen Fortgange der Ursachen in der Welt, sehr unterschieden, weil der letzte eine Reihe endlicher und zufälliger Gründe ist, die ausser einander würklich sind; der erste aber ist eine Reihe unendlicher und nothwendiger Gründe, die nicht ausser einander würklich sind. Und folglich sind, diese beyden Reihen, ganz verschiedene und einander entgegengesetzte Dinge. Wenn man also den unendlichen Fortgang

der

der Ursachen widerlegen will, so liegt das Ungereimte desselben nicht darin, daß vermöge desselben behauptet wird, man könne von keinem Dinge in der Welt einen solchen Grund angeben, der nicht wiederum seinen Grund haben solte; sondern es liegt in worin ganz anderm, wie ich hernach zeigen will. Zum andern muß man, den unendlichen Fortgang der Ursachen in der Welt, nicht mit der Ewigkeit der Welt verwechseln. Es ist wahr, wer jenen Fortgang behauptet, der muß nothwendig annehmen, daß die Welt keinen Anfang gehabt habe, sondern von Ewigkeit her gewesen sey. Allein man kan die Ewigkeit der Welt behaupten, ohne den unendlichen Fortgang der Ursachen in der Welt anzunehmen. Wer den letzten behauptet, der nimt an, daß, ein iedwedes Ding in der Welt, zwar eine Zwischenursach, aber keine erste Ursach habe: wer aber die Ewigkeit der Welt behauptet, der kan annehmen, daß die Welt eine ewige Würkung GOttes sey. Und also wird zwar, ein iedwedes endliches Ding in der Welt, in allen vorhergehenden Zeiten, von Ewigkeit her, in der Welt selbst allemal nur eine Zwischenursach gehabt haben; allein allemal zugleich auch, ausser der Welt, in GOtt eine erste Ursach. Gleichwie die Welt seit einigen tausend Jahren schon fortgedaurt hat, und in alle Ewigkeiten fortdauren wird, so daß GOtt in allen Augenblicken dieser Dauer, die erste Ursach aller Dinge in der Welt, ist: also kan man annehmen, daß dieses von Ewigkeit her sich eben so verhalten habe, ohne daß man deshalb genöthiget ist, den unendlichen Fortgang in der Welt zu behaupten. Es ist wahr, wer da beweisen könnte, daß diese Welt nicht von Ewigkeit her gewesen, der hätte auch eben dadurch, die Meinung von dem unendlichen Fortgange der Ursachen in der Welt, widerlegt. Allein ich werde in der natürlichen Gottesgelahrheit zeigen, daß sich dieser Beweis aus der blossen Vernunft nicht führen lasse. Und wenn er auch geführt werden könnte, so wäre er doch tadelnswürdig, weil er das eigentliche Ungereimte, in der Meinung von dem unendlichen Fortgange der Ursachen in

der

der Welt, nicht entdecken würde, welches doch billig von einer iedweden gründlichen Widerlegung erwartet werden muß.

§. 315.

Laßt uns nunmehr, die Ungereimtheit des unendlichen Fortganges der Ursachen in der Welt, darthun! Nemlich der Widerspruch besteht darin: daß die Zufälligkeit der Welt zugestanden, und zugleich die erste Ursach derselben geleugnet wird. Dieser Fortgang mag so groß angenommen werden, wie er will, er mag nun durch einen Circul fortlaufen, oder durch eine gerade Linie, so bleibt demohnerachtet die Welt, in welcher dieser Fortgang befindlich ist, im Ganzen betrachtet, und in Absicht auf alle ihre würklichen Theile, ein endliches und zufälliges Ding §. 312. Folglich muß sie, dieses Fortganges ohnerachtet, eine Würkung einer würkenden Ursach seyn, welche ausser ihr würklich vorhanden ist §. 307. Diese Ursach ist entweder ein zufälliges, oder ein nothwendiges Ding §. 117. Ist sie ein zufälliges Ding, so hänget sie von einer andern ausser ihr befindlichen Ursach, als eine Würkung, ab §. 239. 258. Folglich wäre diese Ursach der Welt, in welcher ein unendlicher Fortgang der Ursachen angetroffen würde, nur eine Zwischenursach, weil sie eine weitere Ursach hat §. 241. Mithin wäre sie nicht ausser dieser Welt, indem der unendliche Fortgang die Reihe aller Zwischenursachen ist §. 312. Allein die Welt muß, dieses Fortganges ohnerachtet, um ihrer Zufälligkeit willen, eine Ursach ausser sich haben. Folglich kan dieselbe kein zufälliges Ding seyn, weil sie sonst mit zu der Welt gehörte und nicht ausser ihr würklich wäre, wie ich gezeigt habe. Folglich hat die Welt, die einen unendlichen Fortgang in sich enthalten soll, demohnerachtet eine würkende Ursach ausser sich, die ein nothwendiges Ding ist, und folglich zugleich ein selbstständiges und unendliches Ding §. 193. 238. Ist diese Ursach selbstständig, so kan sie würklich seyn, ohne eine Ursach ausser sich zu haben §. 237. und ist sie unendlich, so ist sie würklich auf einmal, was sie seyn kan §. 194.

Folg-

Folglich ist sie in der That so würklich, daß sie ausser sich keine weitere Ursach hat. Folglich hat die Welt, in welcher ein unendlicher Fortgang der Ursachen angenommen wird, um ihrer Zufälligkeit willen, eine solche Ursach ausser sich, welche keine weitere Ursach ausser sich hat. Das ist: diese Welt hat eine Ursach, die schlechterdings die erste ist §. 241. Der Fortgang der Ursachen aber, welcher ins Unendliche angenommen wird, leugnet, daß die Welt eine allererste Ursach habe §. 312. Wer also in dieser Welt, oder in irgends einer andern Welt, einen unendlichen Fortgang der Ursachen annimt, der gibt entweder die Zufälligkeit der Welt zu, oder nicht. Ist das letzte, so ist er ein Fatalist, und irret. Ja wenn er ein Fatalist seyn will, so braucht er, den Fortgang der Ursachen in der Welt ins Unendliche, nicht anzunehmen. Ist die Welt das schlechterdings nothwendige Ding, so hat sie den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit in ihrem Wesen, und es ist also vollkommen lächerlich, wenn man alsdenn auch den unendlichen Fortgang annehmen wolte. Ist das erste, oder gibt er die Zufälligkeit der Welt zu, so ist seine Meinung widersprechend und ungereimt. Eine zufällige Welt, in welcher ein unendlicher Fortgang angetroffen wird, muß eine allererste Ursach haben, weil sie zufällig ist, und diese wird ihr doch gleichwohl abgesprochen, weil man den unendlichen Fortgang der Ursachen in ihr annimt. Da nun also die Meinung von diesem Fortgange, der Zufälligkeit der Welt widerspricht, so ist sie falsch, und alle diejenigen irren, welche sie annehmen. In dieser Welt ist also kein solcher Fortgang der Ursachen ins unendliche, und es ist keine Welt möglich, in welcher ein solcher Fortgang stat finden könnte.

§. 316.

Es ist nicht zu leugnen, daß die vorhergehende Widerlegung etwas schwer einzusehen sey, allein es ist nicht möglich, daß man, alle Wahrheiten und Beweise, ohne Kopfbrechen solte einsehen können. Man gewinnt nichts, wenn man, um manche Untersuchungen leicht zu machen,

die Gründlichkeit vernachläßiget, und gefährliche Irrthümer nur ganz seichte angreift. Ich will diese Anmerkung hier, durch einige Beispiele, erläutern. Die meisten, welche die Würklichkeit GOttes haben erweisen wollen, haben es für ihre Pflicht gehalten, zum voraus, die atheistische Meinung von dem unendlichen Fortgange der Ursachen in der Welt, zu widerlegen. Und da haben es einige, auf eine viersache Art, versucht. 1) Eine gerade Linie, sagt man, die keinen Anfang hat, ist unmöglich. Folglich muß die Welt einen Anfang haben, weil sonst eine gerade Linie ohne Anfang seyn könnte. Wie schlecht dieser Beweis sey, erhellet aus folgenden Anmerkungen. Einmal beruhet der ganze Einfall, auf der metaphorischen Benennung des unendlichen Fortgangs, wenn man ihn einen geradelinichten nennt. Solche Beweise aber sind allemal kindisch, und sie beweisen höchstens nur, daß die Metapher unglücklich gewählt sey, demohnerachtet aber kan eine Meinung, die durch eine schlechte Metapher ausgedruckt wird, wahr seyn. Zum andern würde, wenn dieser Beweis richtig wäre, zwar der geradelinichte, nicht aber der krumlinichte Fortgang, widerlegt seyn, und folglich beweist er viel zu wenig. Zum dritten setzt dieser Beweis voraus, was doch erst bewiesen werden soll, nemlich daß eine iedwede gerade Linie, und ein iedes zufälliges Ding, einen Anfang haben müsse. Und wenn auch viertens dieses erwiesen wäre, so wäre zwar der unendliche Fortgang widerlegt, allein das rechte Ungereimte desselben wäre nicht gezeigt worden. Zum 2) schließt man: Die Welt mag so lange gestanden haben wie sie will, so macht die Zeit ihrer Dauer eine Zahl aus. Eine iede Zahl fängt von einer Einheit an, und hat also einen Anfang. Folglich hat die Welt einen Anfang, und es kan also in ihr kein unendlicher Fortgang der Ursachen seyn. Ein iedweder sieht, daß dieser Beweis ebenfals nur die Ewigkeit der Welt, und zugleich den unendlichen Fortgang widerlege, allein das eigentliche Ungereimte dieser Meinung nicht entdecke. Und was noch das schlimste ist, so wird ohne allen Beweis angenom-

genommen, daß eine iedwede Zahl einen Anfang haben müsse. Man kan in der Mathematik beweisen, daß eine Zahl möglich sey, die unendlich fort zertheilt werden kan, und die also keine erste Einheit in sich enthält, von welcher sie anfängt. 3) Man sagt, es sey ganz unbegreiflich, wenn man annehmen wolte, daß von Ewigkeit her, z. E. Menschen, wie Vater und Sohn, auf einander gefolget seyn sollen. Allein wir müssen zwar zugestehen, daß wir Menschen nicht im Stande sind, diese unendlich lange Reihe zu übersehen; allein daraus folgt nicht, daß sie nicht stat habe. Wenn uns etwas unbegreiflich ist, und wir wollen daraus schliessen, daß es falsch sey, so müssen wir erweisen, daß es ungereimt und widersprechend sey, und das wird in diesem Beweise, ohne allen Beweis, angenommen. Endlich 4) sagt man, die Welt habe nur ohngefähr sechstausend Jahr gestanden, und man finde gar keine glaubwürdigen Nachrichten, von einem grössern Alter der Welt. Allein dieser Beweis trift ebenfals nicht den rechten Punct, weil er nur die Ewigkeit der Welt widerlegt. Ueberdis ist offenbar, daß er kein philosophischer Beweis sey, weil er aus der Bibel genommen ist, und aus der Zeitrechnung, die in derselben vorkomt. Es liesse sich noch mancherley hier bey diesem Beweise erinnern, welches ich aber versparen will, bis ich von der Ewigkeit der Welt handeln werde.

* *

Der dritte Abschnitt.

Von dem
allgemeinen Zusammenhange in der Welt.

§. 317.

Die Lehre, von dem allgemeinen und durchgängigen Zusammenhange der Dinge in der Welt, ist in den neuern Zeiten mit so vieler Heftigkeit bestritten worden,

den, daß man sie billig unter die berühmtesten Lehren der neuern Weltweisen rechnen muß. Sie ist auch eine sehr wichtige Lehre, ohne welcher man sich keinen rechten Begrif von der Welt machen kan, indem diese Welt kein wohl zusammengefugtes und zusammengeordnetes Gebäude seyn würde, wenn nicht alle Theile derselben mit einander verknüpft wären. Ja es würde, ohne diesem Zusammenhange, in der Welt keine Einheit, durchgängige Wahrheit, Ordnung und Vollkommenheit angetroffen werden, und es verlohnt sich also wohl der Mühe, diesen allgemeinen Zusammenhang in der Welt aufs genaueste zu untersuchen. Zuvörderst ist es eine unleugbare Sache, daß ein iedweder Theil der Welt, er mag nun eine Substanz seyn, oder ein Accidenz, eine Begebenheit, eine Veränderung, eine Erscheinung, oder wie man ihn nennen will, in einem Zusammenhange sich befinde, oder ein mit andern Dingen in der Welt verknüpftes Ding sey. Denn ein iedwedes mögliches Ding ist auf eine zweyfache Art im Zusammenhange, indem es so wohl mit seinem Grunde, als auch mit seiner Folge verknüpft ist §. 37. Da nun ein iedweder Theil der Welt ein mögliches und würkliches Ding ist, so hat ein iedweder Theil der Welt seine Gründe §. 33 und Folgen §. 36. und er steht also in einem zweyfachen Zusammenhange. Ja, könnte iemand sagen, hieraus folgt nicht, daß ein iedweder Theil der Welt in der Welt selbst Gründe und Folgen habe, und also ist aus diesem Beweise noch nicht klar, daß ein iedweder Theil der Welt in einem solchen Zusammenhange stehe, der zu der Welt gehört. Allein ein geringes Nachdenken wird uns überzeugen, daß ein iedweder Theil der Welt, in der Welt selbst, Gründe und Folgen habe. Denn, einmal, ist ein iedweder Theil der Welt eine innerliche Bestimmung der Welt, und also entweder eine Eigenschaft, oder eine zufällige Beschaffenheit der Welt, welche allemal einen Grund in der Sache haben, deren Bestimmungen sie sind §. 49. 54. 60. Folglich hat ein iedweder Theil der Welt, in der Welt selbst, einen oder mehrere

Gründe.

Gründe. Zum wenigsten kan kein Theil in der Welt würklich seyn, der nicht vermöge des Wesens der Welt in derselben würklich seyn kan: weil ohne Möglichkeit nichts würklich seyn kan. Folglich muß von einem iedweden Theile der Welt, aus dem Wesen der Welt, erkannt werden können, daß er in der Welt seyn könne. Das ist, ein iedweder Theil der Welt hat einen Grund in der Welt selbst. Alles, was in der Welt natürlich geschieht, hat ohne alle Widerrede einen Grund in den Naturen der Dinge in der Welt, wie künftig gezeigt werden wird. Wolte man nun sagen, daß etwas in der Welt seyn könne, welches durch ein Wunderwerk hervorgebracht werden könne, und das habe keinen Grund seiner Würklichkeit in der Welt selbst: so werden wir in der Lehre von den Wunderwerken zeigen, daß zwar die Wunderwerke keine würkende Ursach in der Welt selbst haben, allein GOtt kan doch in der Welt nichts durch ein Wunderwerk hervorbringen, welches nicht vermöge des Wesens der Welt in ihr würklich seyn kan. Also ist ohne alle Widerrede klar, daß alles in der Welt, einen oder mehrere Gründe, in der Welt selbst habe. Zum andern kan noch leichter gewiesen werden, daß ein iedweder Theil der Welt in der Welt seine Folgen habe, weil alle mögliche Dinge ihre Folgen haben §. 36. Wolte iemand sagen, daß ein Theil der Welt eine Folge haben könnte, welche nicht in der Welt, sondern ausser derselben, angetroffen werden könnte; so ist diese Ausflucht ungereimt. Die Folge und Würkung eines endlichen und zufälligen Dinges, dergleichen ein iedweder Theil der Welt ist, ist allemal was zufälliges, und gehört also mit zu der Welt §. 292. Folglich ist in der Welt kein Theil vorhanden, welcher ganz unverknüpft, ohne aller Verbindung mit andern Theilen der Welt, seyn solte, sondern ein iedweder Theil der Welt ist in einem Zusammenhange würklich, der mit zu der Welt gehört. Die Erfahrung bestätiget dieses aufs unleugbarste, von dieser Welt. Wo ist in dieser Welt etwas zu finden, welches nicht seine Ursachen und Folgen in dieser Welt haben solte?

Eine iedwede Bewegung, ein iedweder Gedanke, ein iedwedes Gras und Kraut, Regen, Wind und Schnee, und alles was in unsere Sinne fält, hat seine Ursachen und Würkungen in dieser Welt. Und es kan nichts gefunden werden, wovon man erweisen könnte, daß es in dieser Welt gar keine Gründe und Folgen habe.

§. 318.

Wir haben in der Ontologie verschiedene Arten der Verbindungen der Dinge angemerkt, und die Erfahrung lehrt uns, daß, diese verschiedenen Arten des Zusammenhangs der Dinge, in dieser Welt angetroffen werden. 1) In dieser Welt sind unendlich viele Dinge, wie würkende Ursachen und Würkungen, mit einander verbunden §. 245. Die Sonne würkt vermöge ihrer Stralen auf den Erdboden, und bringt daselbst als Würkungen die Farben, das Licht, die Wärme, und den Wachsthum und das Gedeihen aller lebendigen Creaturen hervor. Die Thiere und Menschen sind würkende Ursachen, welche, durch ihre immerwährende Geschäftigkeit, in und ausser sich unzählige Würkungen hervorbringen. Die ganze Naturlehre zeigt uns, wie mächtig die Kräfte der Natur sind, und man kan den Inbegrif aller Dinge in der Welt, die als würkende Ursachen mit ihren Wirkungen verbunden sind, das Reich der Macht nennen. 2) In dieser Welt ist ein Zusammenhang, dergleichen sich zwischen einem nützlichen Dinge, und demjenigen, dem es nützlich ist, befindet §. 265. Kräuter, Pflanzen und Thiere sind dem Menschen nützlich, zur Erhaltung seiner Gesundheit, seines Lebens, zu Arzeneyen, zur Nothdurft, zur Bequemlichkeit, zum Vergnügen. Die Sonne ist dem Erdboden nützlich, Wind und Regen sind nützliche Dinge, und wo ist in dieser Welt etwas zu finden, von dem man erweisen könnte, daß es ganz unnütz sey? 3) In dieser Welt sind viele Dinge so mit einander verknüpft, wie nützliche Dinge mit denenjenigen, denen sie durch den Gebrauch würklich nutzen, verbunden sind §. 263. Die Sonne nutzt würklich allen Dingen auf dem Erdboden,

Pflanzen

Pflanzen und Thiere nutzen dem Menschen, ein Mensch nutzt dem andern u. s. w. 4) In dieser Welt sind viele Dinge, wie Zwecke und Mittel, mit einander verbunden §. 271. Wir wollen uns hier nicht darauf berufen, daß alle Dinge in der Welt von GOtt, zu gewissen Zwecken, erschaffen und eingerichtet sind: denn das kan erst, in der natürlichen Gottesgelahrheit, erwiesen werden. Sondern es ist genung, daß wir hier bemerken, wie die Thiere und Menschen unzählig ofte nach Absichten handeln, und folglich sind viele Dinge in der Welt, wie Zwecke und Mittel, mit einander verbunden. Der Inbegrif aller Dinge in der Welt, welche in einem solchen Zusammenhange stehen, kan das Reich der Weisheit genannt werden. 5) In dieser Welt sind viele Dinge so mit einander verbunden, wie Vorbilder mit ihren Nachbildern, oder wie die Muster mit denenjenigen Dingen, die ihnen ähnlich gemacht werden §. 272. Wir Menschen ahmen, in unsern Gedanken und Werken, die Natur nach, ein Mensch ahmt dem andern nach, und eine iedwede Nachahmung verursacht einen Zusammenhang, zwischen einem Originale und zwischen einer Copie. 6) In dieser Welt sind viele Dinge, wie Zeichen mit ihren Bedeutungen, verbunden §. 273. Alle Sprachen beweisen offenbar, daß ein solcher Zusammenhang in der Welt sey. Die Krankheiten und die Veränderungen des Wetters, die Tugenden und Laster, die Leidenschaften u. s. w. haben ihre natürlichen Zeichen. Kurz, die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß die Dinge in dieser Welt, auf eine ungemein mannigfaltige Art, mit einander verbunden sind. Die Theile dieser Welt stehen nicht etwa nur in einem Zusammenhange, der überall einerley, einfach und einförmig ist. Sondern bald treffen wir in dieser Welt diesen Zusammenhang, bald einen andern an; und, ein und eben derselbe Theil der Welt, steht ofte in vielerley und mancherley Verbindungen. Wenn diese Arten der Verbindungen, und die übrigen, die wir mit keinem besondern Namen von einander unterscheiden, nicht in dieser Welt würklich wären,

so würden wir uns von denenselben gar keinen Begrif machen können; weil alle unsere Begriffe, auf eine nähere oder entferntere Art, auf der Erfahrung beruhen. Hieraus folgt zugleich, daß alle diese verschiedene Arten des Zusammenhangs, die wir in dieser Welt würklich antreffen, in einer iedweden Welt möglich sind. Was in einem einzelen Dinge würklich ist, das ist allemal in der Gattung möglich, zu welcher es gehört. Und folglich ist es in einer iedweden Welt möglich, daß die Theile derselben, auf eine mannigfaltige Art, mit einander verknüpft sind. Diese Mannigfaltigkeit der Verbindungen der Dinge in der Welt trägt, ungemein viel, zu ihrer Vollkommenheit und Schönheit bey. Eine Welt, in welcher nur eine einzige Art der Verbindung aller Dinge, anzutreffen wäre, würde so einförmig und eckelhaft aussehen, als ein musicalisches Stück klinget, in welchem alle Noten nur auf eine einzige Art mit einander verbunden sind.

§. 319.

Nunmehr wollen wir erweisen, daß in einer iedweden Welt, und also auch in dieser Welt, ein allgemeiner Zusammenhang angetroffen werde; folglich daß nicht nur, ein iedwedes Ding in der Welt, mit einem andern Dinge in der Welt verknüpft sey, sondern daß auch ein iedweder Theil der Welt, mit einem iedweden andern Theile der Welt, in einem gewissen Zusammenhange stehe, dergestalt, daß es nicht zwey Dinge in der Welt geben könne, die gar nicht mit einander verbunden seyn solten. §. 56. Wer sich von den folgenden Beweisen recht überzeugen will, der muß recht genau bemerken, was wir ietzo eigentlich beweisen wollen, und was wir nicht beweisen wollen. Nemlich 1) wollen wir nicht behaupten, daß alle Dinge in der Welt, in einem gleich grossen starken und festen Zusammenhange, mit einander stehen. Wir geben zu, daß einige Dinge viel genauer und stärker mit einander verbunden sind, als andere; ja wir geben zu, daß einige Dinge in der Welt so schwach mit einander verknüpft seyn können, daß ihr Zusammenhang

uns

uns Menschen gar nicht merklich ist. Es ist uns genung, wenn es nur in der Welt nicht zwey Sachen giebt, die in gar keiner, auch nicht einmal der allerkleinsten, Verbindung mit einander stehen. 2) Wir behaupten auch nicht: daß alle Arten der Verbindungen, in welchen endliche Dinge mit einander stehen können, in der Welt allgemein seyn. Z. E. Es komt uns nicht in den Sinn zu behaupten, daß alle Dinge in der Welt, wie würkende Ursachen und Würkungen, oder wie Mittel und Zwecke, mit einander verbunden sind. Wir bekümmern uns hier nicht um die Art und Weise der Verbindung aller Dinge in der Welt, sondern es ist uns genung, wenn zugestanden wird, daß nicht zwey Dinge in der Welt sind, in deren einem gar kein Grund von dem andern seyn solte, dieser Grund mag nun übrigens beschaffen seyn, wie er will. 3) Wir behaupten auch nicht, vermöge des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt: daß ein iedes Ding in der Welt, der Grund von allen übrigen, sey. Sondern es kan der allgemeine Zusammenhang in der Welt stat finden, wenn es gleich oft zwey Dinge in der Welt gibt, wovon das eine kein Grund von dem andern ist, wenn es nur eine Folge des andern ist. Z. E. Diejenigen Dinge in der Welt, welche auf andere folgen, können unmöglich, weder den Grund der Möglichkeit, noch der Würklichkeit der vorhergehenden, enthalten; allein sie sind Folgen von den vorhergehenden: gleichwie die vorhergehenden Zustände der Welt keine Folgen, sondern Gründe, der nachfolgenden sind. 4) Wir behaupten auch nicht: daß alle Dinge in der Welt gleich nahe mit einander verbunden sind; zwischen einigen kan ein entfernterer, und zwischen andern ein näherer Zusammenhang seyn. Allein, der entfernteste Zusammenhang, ist doch auch ein Zusammenhang. Nach allen diesen Erläuterungen bleibt nun nichts weiter übrig, als daß wir behaupten: daß es in der Welt nicht zwey Dinge gebe, sie mögen nun Substanzen oder Accidenzien, Veränderungen, Begebenheiten, vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Sachen seyn, oder sie mögen seyn

was sie wollen, die gar nicht verknüpft seyn solten, und davon das eine gar keinen Grund, oder keine Folge des andern in sich enthalten solte. Und da kan man diese Wahrheit erstlich folgendergestalt beweisen: Ein iedweder Theil des Ganzen trägt, das seinige, zum Ganzen bey; weil sonst das Ganze nicht, der Inbegrif aller seiner Theile, seyn würde §. 147. Folglich hanget, die Möglichkeit und Würklichkeit des Ganzen, von allen seinen Theilen ab, und ein iedweder Theil ist ein Grund des Ganzen, und steht folglich mit dem Ganzen in Verbindung. §. 27. 28. Man nehme also zwey Theile eines Ganzen, welche man will, so kan man allemal mit Recht sagen, daß ein iedweder unter ihnen mit dem Ganzen, als mit einer dritten Sache, verbunden sey. Dinge, die mit einem dritten verbunden sind, sind untereinander verbunden §. 38. 39. Folglich sind, alle Theile eines und eben desselben Ganzen, mit einander verbunden; oder, unter allen Theilen eines und eben desselben Ganzen, ist ein allgemeiner Zusammenhang §. 56. Nun ist alles in der Welt ein Theil der Welt, es mag nun eine Substanz oder ein Accidenz seyn, oder es mag Namen haben, wie es will. Folglich ist, unter allen Dingen in der Welt, ein allgemeiner Zusammenhang. Man nehme den Menschen, welcher die kleine Welt genannt wird. Kan man nicht mit Recht behaupten, daß alle Knochen, alle Glieder, alle Blutstropfen, und alles in dem Menschen, in einer allgemeinen Verbindung stehe, weil sie zusammengenommen den ganzen Menschen ausmachen? Und eben das muß man, von einem iedweden Ganzen, sagen, welches ausser unserm Verstande möglich und würklich ist. Ich sage mit Fleiß: ausser unserm Verstande; um einer Einwendung vorzubeugen. Wir können z. E. die Zahl Zehne denken, und uns zehn Menschen vorstellen, die in aller Welt zerstreuet sind. Diese Zahl stellen wir uns als ein Ganzes vor, folgt aber wohl daraus, daß, diese zehn Menschen, unter und mit einander verbunden sind? Freylich folgt dieses nicht daraus. Allein diese zehn Menschen machen auch, ausser unserm

serm Verstande, kein Ding aus, welches als ein Ganzes betrachtet werden kan. Die Welt aber ist ein solches Ganzes.

§. 320.

Zum andern kan man, den allgemeinen Zusammenhang der Dinge in der Welt, noch auf eine andere Art darthun. Die Theile der Welt nemlich sind entweder ausser einander würklich, oder nicht. Ist das erste, so sind sie, durch einen allgemeinen Zusammenhang, unter und mit einander verbunden §. 214. 234. Nemlich wenn die Theile der Welt ausser einander würklich sind, so sind sie entweder neben einander, oder sie folgen auf einander. Sind sie neben und ausser einander würklich, so bestimmen sie einander ihre Oerter, und sind insgesamt mit einander, durch den Raum, verbunden. Folgen sie aber auf einander, so bestimmen sie einander ihr Alter, und sind, durch die Zeit, mit einander verbunden. Sind sie beydes zugleich, so sind sie auf eine doppelte Art, durch den Raum so wohl als auch durch die Zeit, mit einander verbunden. Ueberdies sind alle ausser einander würkliche Dinge einerley und verschieden, ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich §. 213. 201. und folglich stehen sie, in vielerley gegenseitigen Verhältnissen, gegen einander. Wo ein Verhältniß ist, da ist auch ein Zusammenhang, und also sind auch, um dieser Ursach willen, alle ausser einander befindlichen Theile der Welt mit einander verbunden. Wenn demnach die Theile der Welt ausser einander würklich sind, so ist in einem jedweden ein Ort, ein Alter, eine Uebereinstimmung und Verschiedenheit, folglich ein mannigfaltiges Verhältniß, welches durch einen iedweden andern Theil der Welt bestimt wird, und also ist ein iedweder Theil der Welt die Ursach, warum ein iedweder anderer eben an dem Orte, und in der Zeit sich befindet, in welcher er sich würklich befindet. Folglich ist ein iedweder Theil der Welt, mit einem iedweden andern Theile der Welt, der ausser ihm würklich ist, so gar wie eine Ursach mit ihrer Folge und Würkung, oder umgekehrt, wie eine Würkung

mit ihrer Ursach, verbunden §. 236. Wenn Dinge ihren Verhältnissen nach mit einander verbunden sind, so sind sie es auch allemal, in Absicht auf ihre innerlichen Bestimmungen §. 57. Folglich wenn die Theile der Welt ausser einander würklich sind, so sind sie, durch einen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden. Allein wenn man zum andern annehmen will, daß die Theile der Welt nicht ausser einander würklich sind; so sind sie, als innerliche Bestimmungen einer und eben derselben Substanz, zu betrachten §. 49. Alle innerliche Bestimmungen eines und eben desselben Dinges sind, durch einen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden §. 57. Folglich ist, auch in diesem Falle, unter den Theilen der Welt ein allgemeiner Zusammenhang. Aus diesem Beweise erhellet demnach nicht nur, daß es nicht zwey Theile einer Welt gebe, die gar nicht verbunden wären, sondern es erhellet auch zugleich, daß es nicht zwey Theile in der Welt gebe, unter denen nicht, wenn man sie ihrer Würklichkeit nach betrachtet, ein solcher Zusammenhang seyn solte, wie sich zwischen den Ursachen, und denenjenigen Dingen befindet, wovon sie die Ursachen sind.

§. 321.

Der dritte Beweis, des allgemeinen Zusammenhangs in der Welt, lautet folgendergestalt: ein iedweder Theil der Welt ist eine innerliche Bestimmung der Welt; oder, daß die Welt einen iedweden ihrer Theile hat und in sich enthält, kan und muß, als eine innerliche Bestimmung der Welt, angesehen werden §. 49. Die Welt im Ganzen betrachtet hat keine andere Verhältnisse als gegen GOtt, und durch dieselbe ist sie mit GOtt verbunden. Wenn man aber von dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge in der Welt redet, so rechnet man dahin keinesweges den Zusammenhang, in welchem die Welt mit GOtt steht. Folglich kan man zu den Theilen der Welt, unter welchen der allgemeine Zusammenhang erwiesen werden soll, unmöglich die Verhältnisse der Welt, im Ganzen betrachtet, rechnen. Es sind demnach

nach, alle diese Theile der Welt, innerliche Bestimmungen der Welt, mithin entweder wesentliche Stücke, oder Eigenschaften, oder zufällige Beschaffenheiten der Welt §. 55. Da nun ein iedweder, welcher die Ontologie versteht, weiß, daß es in keinem möglichen Dinge zwey innerliche Bestimmungen gebe, die nicht mit einander verbunden seyn solten §. 57. so erhellet offenbar, daß alle Theile der Welt, auf eine allgemeine Art, mit einander verbunden sind. In der Ontologie ist erwiesen worden, daß, die innerlichen Bestimmungen eines iedweden Dinges, sich einander der Möglichkeit und Würklichkeit nach bestimmen. Eine iedwede innerliche Bestimmung in einem Dinge ist, entweder der Grund der Möglichkeit einer iedweden andern innerlichen Bestimmung eben desselben Dinges, oder ein Grund ihrer Würklichkeit, oder ihre eigene Möglichkeit ist in der andern gegründet, oder ihre Würklichkeit. Folglich ist, unter allen innerlichen Bestimmungen eines und eben desselben Dinges, nicht etwa blos ein solcher allgemeiner Zusammenhang, der nur in Absicht auf die Erkenntniß stat findet, so daß nur etwa, eine iedwede innerliche Bestimmung, ein Erkenntnißgrund von der andern sey. Das würde in der That nichts anders als einen Zusammenhang aller Begriffe verursachen, die sich ein verständiges Wesen von den innerlichen Bestimmungen eines Dinges machte. Sondern aus diesem Beweise erhellet, daß alle innerliche Bestimmungen eines Dinges, und also auch alle Theile der Welt, in einem solchen reellen Zusammenhange mit einander stehen, vermöge dessen sie sich ihrer Möglichkeit und Würklichkeit nach bestimmen, und wenn auch niemand sich dieses vorstellen solte.

§. 322.

Wir wollen viertens, den allgemeinen Zusammenhang in der Welt, noch auf eine andere Art zu erweisen suchen, und die Beurtheilung desselben einem iedweden, der dazu im Stande ist, anheim stellen. Nemlich eine iedwede Welt, wenn sie als würklich betrachtet wird, und also auch diese

Welt, ist ein einzelnes Ding §. 141. Würde es nicht unsinnig seyn, wenn man eine würkliche Welt, für ein blosses abstractes Ding, halten wolte? Es ist demnach eine iedweede Welt, in so ferne sie als würklich betrachtet wird, durchgängig bestimt. Zu der durchgängigen Bestimmung einer Welt gehört, daß sie eben aus so vielen, und eben aus solchen Theilen, besteht, als sie in der That besteht, welche Theile eben so bestimt sind, als sie würklich sind, eben das Wesen und die Würklichkeit haben, als sie in der That haben §. 140. Wenn also ein einziger Theil nicht in der Welt wäre, der würklich in der Welt ist; oder wenn auch nur ein einziger Theil in der Welt anders wäre, als er ist: so wäre die Welt nicht eben das einzelne Ding, so sie in der That ist, sondern ein anderes einzelnes Ding. Nun ist ein iedweder Theil in der Welt, weil er würklich ist, ebenfals ein einzelnes Ding, und mithin durchgängig bestimt §. 140. 141. Zu der durchgängigen Bestimmung eines Theils gehört, daß er eben ein Theil von dem Ganzen ist, von welchem er ein Theil ist, und von keinem andern; weil er nicht vollkommen eben das Ding bleiben würde, wenn er ein Theil eines andern Ganzen wäre. Und nunmehr erhellet, der allgemeine Zusammenhang in der Welt. Man nehme einen iedweden Theil dieser Welt, und vergleiche ihn mit einem iedweden andern Theile; so ist jener ein einzelnes Ding, sein Wesen, seine wesentlichen Stücke, seine Eigenschaften, alle seine Bestimmungen sind einzelne Bestimmungen. Warum ist nun dieser Theil der Welt, nebst einer iedweden seiner Bestimmungen, eben das einzelne Ding, welches er ist, und kein anders? Antwort, weil er eben ein Theil von dieser Welt ist, und von keiner andern. Warum ist diese Welt eben dieses, und kein anderes Ding? Antwort, weil in ihr, unter andern, eben derjenige Theil befindlich ist, mit welchem der erste in Vergleichung gesetzt worden. Folglich könnte der erste Theil unmöglich eben die durchgängige Bestimmung haben, die er hat, wenn nicht der andere Theil in der Welt wäre. Folglich ist unleugbar, daß, die durchgängige Bestim-

stimmung eines iedweden Theils der Welt, in der durchgängigen Bestimmung eines iedweden andern Theils der Welt gegründet ist, oder den Grund derselben enthält; und es ist also ein iedweder Theil der Welt, mit einem iedweden andern Theile der Welt, reel verbunden. Nun gilt dieses von einer iedweden Welt, wenn sie als würklich angenommen wird; und folglich ist nicht nur in dieser würklichen Welt ein allgemeiner Zusammenhang, sondern auch in einer iedweden andern Welt, wenn sie würklich wäre. Es kan also in dieser Welt keine Lücke gedacht werden, vermöge welcher etwa, ein paar Theile der Welt, neben einander wären oder auf einander folgten, die in gar keiner Verbindung mit einander stünden. In der ganzen Welt ist Land an Land, und es ist nirgends eine Insel, oder ein Theil, welcher rings herum von andern dergestalt abgesondert wäre, daß er mit ihnen in gar keiner Verbindung stünde.

§. 323.

Dieses ist nun derjenige berühmte Lehrsatz, welcher in den neuern Zeiten so viel Aufsehen, Streit und Verketzerung verursacht hat, und dessen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit wir, aus dem Folgenden, erkennen werden. Man kan hier in der Cosmologie nur zwey Einwürfe, wider die Lehre von dem allgemeinen Zusammenhange in der Welt, machen. Einmal könnte man sagen, es streite diese Meinung wider die Erfahrung, indem es nicht nur unendlich viele Dinge gäbe, zwischen welchen man keinen Zusammenhang merkt, sondern da es auch lächerlich seyn würde, wenn man einen Zusammenhang unter denselben annehmen wolte. Alexander der Grosse ist ein Theil dieser Welt, und ein Strohhalm der dieses Jahr gewachsen ist, und auch dieses Jahr wiederum verfaulen wird, desgleichen der Fuß einer jetzt lebenden Mücke, sind auch Theile dieser Welt. Was ist für ein Zusammenhang, zwischen dem Alexander und dem Strohhalme, oder dem Mückenfusse? Würde man nicht von allen vernünftigen Leuten ausgelacht werden, wenn man im Ernste, einen Zusammenhang unter diesen Dingen, annehmen

nehmen wolte? Hierauf muß, verschiedenes, geantwortet werden. 1) Wer den allgemeinen Zusammenhang in der Welt behauptet, der läßt es sich nicht in den Sinn kommen, zu sagen: daß dieser Zusammenhang allerwegen von uns Menschen könne gemerkt werden. Es gibt unendlich viele Theile der Welt, zwischen welchen wir Menschen keinen Zusammenhang augenscheinlich zeigen können. Wenn man nun 2) daraus schließt, daß also auch kein Zusammenhang angetroffen werde, wo man keinen merkt; so macht man einen lächerlichen und abgeschmackten Schluß. Welcher vernünftiger Mensch wird dasjenige leugnen, was wir nicht sehen, und überhaupt nicht sinnlich erkennen können? Der allgemeine Zusammenhang muß, mit dem nachdenkenden Verstande, erkant werden, und er kan durch die sinnlichen Kräfte der Seele nicht wahrgenommen werden. Wer merkt durch die Erfahrung den Zusammenhang, in welchem wir jetzt lebenden Menschen mit Adam stehen? Wir würden durch unsere Vernunft nicht einmal diesen Zusammenhang erkennen, wenn ihn GOtt nicht offenbaret hätte, und gleichwohl ist er würklich da, weil Adam unser aller Vater ist. Und zum 3) lachen viele Leute über Sachen, die nur mit dem Verstande eingesehen werden können, weil sie nur sinnlich alles zu betrachten gewohnt sind. Daß also unsern sinnlichen Erkenntnißkräften etwas lächerlich vorkomt, das rührt daher, weil wir es durch diese Kräfte nicht einsehen können. Allein daraus folgt nicht allemal, daß es was ungereimtes und abgeschmacktes sey. Zum andern pflegt man, wider den allgemeinen Zusammenhang der Dinge in der Welt, den Einwurf zu machen: daß durch denselben, die Zufälligkeit der Welt und aller Theile derselben, aufgehoben werde. Die Dinge und Begebenheiten in der Welt, sagt man, könnten nicht anders seyn und erfolgen, als es der allgemeine Zusammenhang in der Welt mit sich bringe. Mithin werde alles unwidertreiblich nothwendig, und keine Creatur, die mit Verstand und Freyheit begabt ist, könne nach ihrem eigenen Gutdünken etwas einrichten, und es falle dem-

demnach die Freyheit und ganze Moralität über den Haufen. Dieser Einwurf ist es, welcher mit einer sehr grossen Hitze, wider die Lehre von dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge in der Welt, vorgetragen worden, und er wird durch folgende Betrachtungen widerlegt werden können. 1) Es ist nicht zu leugnen, daß es einen gewissen Zusammenhang der Dinge gebe, mit welchen keine Zufälligkeit bestehen kan. Dazu wird aber erfodert, daß dasjenige Ding, welches den Grund von dem andern enthält, und also mit ihm in Verbindung steht, nicht nur einen zureichenden Grund des andern enthalte, sondern auch, in so ferne es den Grund enthält, schlechterdings notwendig sey. So ist, der Zusammenhang des Wesens mit den Eigenschaften, in einem iedweden möglichen Dinge schlechterdings nothwendig. Folglich kan ein Weltweiser einen solchen allgemeinen Zusammenhang in der Welt behaupten, und annehmen, daß ein iedwedes Ding in der Welt entweder ein hinreichender Grund von allen übrigen, oder ein hinreichend gegründetes, oder beydes zugleich sey, und zwar so, daß diese hinreichenden Gründe überal schlechterdings nothwendig sind. Wer nun dieses thut, der hebt durch den allgemeinen Zusammenhang, den er annimt, die Zufälligkeit auf, und der mag sehen, wie er sich verantwortet. Wir haben, mit dieser fatalistischen Meinung, nichts zu thun. 2) Es ist offenbar, daß durch den allgemeinen Zusammenhang in der Welt, so wie wir ihn behaupten, alles, was in der Welt ist und geschieht, hypothetisch nothwendig werde. Ich werde auch in dem Folgenden weitläuftiger, von der hypothetischen Nothwendigkeit aller Dinge in der Welt, handeln. Allein ich habe schon in der Ontologie deutlich gewiesen, daß die hypothetische Nothwendigkeit nicht nur die Zufälligkeit nicht aufhebe, sondern auch ohne Zufälligkeit gar nicht stat finden könne §. 107. Ohne Zweifel wollen oder können diejenigen, welche, aus dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge, eine fatalistische Nothwendigkeit schliessen, den Unterschied nicht einsehen, der sich zwischen der innerlichen und hypothetischen

Noth-

Nothwendigkeit befindet, und es wäre zu wünschen, daß man mit solchen Gegnern gar nicht streiten dürfte. 3) Es gibt eine gewisse hypothetische Nothwendigkeit, z. E. die mechanische Nothwendigkeit, mit welcher der freye Wille nicht bestehen kan. Und also kan ein Weltweiser freylich den allgemeinen Zusammenhang der Welt dergestalt erklären, daß, ob gleich dadurch die Zufälligkeit der Dinge in der Welt überhaupt nicht wegfält, dennoch alle Moralität der menschlichen Handlungen geleugnet werden müste. Allein derjenige mag diese Meinung verantworten, der sie behauptet, sie geht uns nichts an. Wenn man nun aber 4) behauptet: daß zwey Dinge mit einander verbunden sind; daß ein jedes derselben zufällig ist; daß das eine, keinen zureichenden Grund des andern, enthalte; daß es auch möglich sey, daß es keinen Grund des andern enthalte; und daß es ofte von dem freyen Willen einer Creatur abhange, ob das eine den Grund des andern enthalten solle oder nicht: so ist offenbar, daß diese Dinge auch nicht mit einander verbunden seyn könnten, und also kan mit einem solchen Zusammenhange, die Zufälligkeit und der freye Wille, vollkommen bestehen. Wer kan leugnen, daß Vater und Sohn mit einander, in einem grossen Zusammenhange, stehen? Und wer wird deswegen die Zufälligkeit des Vaters und Sohns, und ihrer gegenseitigen Verbindung, leugnen? Der Zweifel, welcher von dem freyen Willen hergenommen ist, wird noch deutlicher aufgelöst werden, wenn wir erst in der Psychologie, die Natur des freyen Willens, werden untersucht haben.

§. 324.

Da wir nun bisher, von dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge in der Welt, überhaupt gehandelt, und erwiesen haben, daß ein solcher Zusammenhang in einer iedweden Welt angetroffen werde; so können wir eben dieses, von unserer Welt, behaupten. In dieser Welt sind alle Dinge, alle Substanzen, alle Accidenzien, alle vergangenen, gegenwärtigen, und zukünftigen Dinge, auf eine allgemeine Art mit einander verbunden. Nun würde es ein

sehr

sehr ungerechtes und unvernünftiges Verfahren seyn, wenn man diesen Zusammenhang nicht eher zugeben wolte, bis man ihn nicht mit Augen sehen könnte: denn da müste man alles in der Welt sich klar vorstellen, und ich habe diesen Einwürf schon beantwortet. Unterdessen will ich hier einige Betrachtungen anführen, welche den allgemeinen Zusammenhang in dieser Welt bestätigen sollen. Zuvörderst ist unleugbar, und es muß dieses in der Naturlehre genauer gezeigt werden, daß alle grosse Weltkörper, die Sterne und Planeten, in einander würken, und sich eben dadurch in ihrer Stellung gegen einander, und in ihrer Bewegung erhalten. Nun mag man dieses durch die Schwere, oder durch eine anziehende Kraft, oder durch den Druck und Gegendruck, oder man mag es erklären, wie man will: so muß man doch sagen, daß ein jedweder grosser Weltkörper, mit seiner ganzen Last, auf den andern würke, oder zudrucke. Nun ist z. E. die ganze Last unseres Erdbodens der Inbegrif aller seiner Theile, ein jedes Sonnenstäubchen trägt das seinige dazu bey. Indem also die grossen Weltkörper auf einander zu drucken, so geschieht dieses von allen Theilen, die sie in sich enthalten, und es ist also z. E. ein iedwedes Sonnenstäubchen, auf dem entferntesten Sterne, in einem Zusammenhange, mit einem iedweden Sonnenstäubchen auf dem Erdboden. Und da kan man, durch ein weiteres Nachdenken, sehr leicht den allgemeinen Zusammenhang in der ganzen Körperwelt darthun. Und wie mannigfaltig und wunderbar ist nicht ins besondere, der Zusammenhang der körperlichen Dinge auf dem Erdboden. Ein Theilgen ist z. E. in dem Körper eines Thieres, dasselbe dunstet aus, oder geht bey der Verwesung weg, und geräth in einen Dunst. Den treibt der Wind über ganze Königreiche weg, bis er endlich in einem Regentropfen niederfält. Daselbst komt er in die Wurzel eines Baums, steigt in die Höhe, und wird ein Theil eines Apfels. Eine Fliege frißt denselben an, saugt diesen Theil an sich, und wird samt dieser Fliege von einer Schwalbe gefressen, die ein Mensch fängt

und

und ißt. Wer dieser Sache weiter nachdenkt, der findet, daß auf diesem Erdboden alle Körper, so zu reden, dergestalt in einander geschlungen sind, daß man blind seyn müste, wenn man hier den allgemeinen Zusammenhang nicht einsehen wolte. Zum andern kan man auch durch eine Anmerkung genauer zeigen, daß alle Körper, mit allen Geistern und allen denkenden Wesen, in Verbindung stehen. In der Psychologie werden wir sehen, daß alle Veränderungen der Seele in ihrer Empfindung gegründet sind, die sie von dieser Welt hat. Diese Empfindung hanget von dem Eindrucke ab, den die ganze Körperwelt in die Werkzeuge der Sinne macht, und dieser Eindruck ist, vermöge der vorhergehenden Anmerkung, eine Würkung der ganzen Körperwelt. Folglich sind alle Veränderungen der denkenden Wesen, und also alle denkenden Wesen selbst, mit allen Veränderungen der Körperwelt, und also mit allen Körpern, verbunden. Diese Betrachtungen, die mit leichter Mühe noch viel weiter ausgedehnt werden könnten, sollen keine Demonstrationen des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in dieser Welt seyn, sondern sie sollen nur die vorhin geführten Beweise in etwas erläutern und bestätigen. Es gibt Leute genung, welche der abstracten Erkenntniß nicht gewohnt sind, und bey denen die Beweise keinen Eindruck machen, so lange sie in abstracto geführt werden. Kan man zeigen, daß ein solcher Beweis in einem einzeln Dinge würklich eintreffe, so befördert man dadurch die Ueberzeugung. Ich enthalte mich hier mit Fleis der Gleichnisse, wodurch man diesen Zusammenhang erläutern könnte. Man könnte nemlich sagen, daß alle Dinge in der Welt, wie die Glieder einer Kette, oder wie die Räder einer Uhr in einander paßten, und mit einander verbunden wären. Manche Leute denken so schwach, daß sie blos bey dem Gleichnisse stehen bleiben, und dasselbe über die Vergleichungsstücke ausdehnen. Und solche Leute könnten wohl gar daraus schliessen, daß wir keinen andern Zusammenhang in der Welt annähmen, als dergleichen in einer Maschine angetroffen wird.

§. 325.

§. 325.

Aus den bisherigen Untersuchungen von dem allgemeinen Zusammenhange in der Welt, läßt sich ein grober Irrthum widerlegen, nemlich die Meinung von dem blinden Ohngefähr. Man muß das blinde Ohngefähr, von dem ohngefähren Zufall überhaupt, unterscheiden. **Ein ohngefährer Zufall** nemlich ist eine iedwede Begebenheit, deren zureichender Grund unbekannt ist, und wir pflegen daher zu sagen, daß alles dasjenige von ohngefähr geschehe und sich zutrage, wovon wir Menschen den zureichenden Grund nicht wissen. So sagt man, daß man einen Bekanten von ohngefähr in einer gewissen Stadt antreffe: wenn man aus ganz andern Absichten in dieselbe Stadt reiset, als diesen Menschen daselbst anzutreffen; wenn man gar nicht gewußt hat, daß derselbe daselbst anzutreffen sey, und wenn man in eben demselben Wirthshause einkehrt, wo derselbe eingekehrt ist. Eben so sagt man, daß man von ohngefähr Geld gefunden, wenn man dergleichen gefunden. Wenn man warum würfelt, so rechnet man dieses ebenfals unter die ohngefähren Zufälle. Man siehet demnach, daß eine Begebenheit in der Welt, in Absicht auf den einen Menschen, ein ohngefährer Zufall seyn kan, der es in Absicht auf den andern nicht ist: wenn der erste den zureichenden Grund derselben nicht weiß, der andere aber weiß ihn. So kan iemand sehen, wenn und wo ich spatzieren gehe, er kan durch einen Umweg mir entgegen kommen, und wenn er nicht entdeckt, daß er es mit Vorbedacht gethan, so werde ich mit Recht sagen, daß wir uns einander von ohngefähr begegnen, er aber wird dieses nicht mit Recht sagen können. Nun haben, alle Dinge und Begebenheiten in der Welt, zwar einen hinreichenden Grund §. 34. und sie haben auch, um des allgemeinen Zusammenhangs willen, in der Welt selbst ihren Grund. Allein da wir Menschen so unwissend sind, und von dem allgemeinen Zusammenhange in der Welt so wenig wissen, so sind die allermeisten Begebenheiten in der Welt, in Absicht auf unsere Einsichten, ohnge-

fähre Zufälle, indem wir die hinreichenden Gründe, der wenigsten Dinge in der Welt, kennen. Je unwissender ein Mensch ist, desto mehr trägt sich in Absicht auf ihn von ohngefähr zu. Und wenn jemand alles in der Welt, in dem ganzen Zusammenhange der Dinge, ohne Unwissenheit deutlich einsähe, so würde in Absicht auf ihn gar kein ohngefährer Zufall in der Welt seyn. Daher ist es im höchsten Grade lächerlich, wenn man sagen wolte, daß der allwissende GOtt sich, manche Begebenheiten, als ohngefähre Zufälle vorstelte, oder daß, in Absicht auf GOtt, in der Welt etwas von ohngefähr geschehe. Folglich ist, die Wahrheit zu sagen, kein ohngefährer Zufall in der Welt, sondern man muß nur sagen: daß viele Begebenheiten in der Welt, in der Erkenntniß der Menschen, als ohngefähre Zufälle aussehen.

§. 326.

Was von ohngefähr geschieht, das geschieht so, daß sein hinreichender Grund den Menschen, oder andern Creaturen, unbekannt ist. Da es nun ein sehr unvernünftiger Einfall seyn würde, wenn man daraus schliessen wolte, daß eine solche Begebenheit in der Welt in der That keinen hinreichenden Grund habe §. 34. so haben alle ohngefähren Zufälle in der Welt ihren hinreichenden Grund. Wer nun aber behaupten wolte, daß es in der Welt Begebenheiten gäbe, deren hinreichender Grund nicht nur unbekannt ist, sondern die auch würklich gar keinen hinreichenden Grund haben, der behauptet ein blindes Ohngefähr. Was durch ein blindes Ohngefähr geschieht, das muß gar keinen hinreichenden Grund haben. Diejenigen, welche den Satz des zureichenden Grundes leugnen, die mögen zusehen, wie sie diese Meinung widerlegen. Wir behaupten, vermöge dieses Grundsatzes, daß die Meinung von dem blinden Ohngefähr unter die abgeschmacktesten Chimären gehöre, und daß folglich, weder in dieser, noch in irgends einer andern möglichen Welt, eine Begebenheit stat finden könne, die durch ein blindes Ohngefähr geschieht. Epicur hat, wie

Cicero

Cicero berichtet, den Ursprung der ganzen Welt aus einem blinde Ohngefähr hergeleitet. Er nahm an, daß die ersten Theile, aus welchen die ganze Welt zusammengesetzt ist, von Ewigkeit her gewesen, und daß sie beständig, in dem grenzenlosen Raume, in geraden Linien neben einander, mit gleicher Geschwindigkeit herunter gefallen, bis endlich, ohne allen Grund und Ursach, ein Wind entstanden, der sie zusammengewehet. Wie ungereimt ist nicht diese Meinung! Mannigmal erklärt man sich etwas genauer, wenn man sagt, es sey etwas von ohngefähr geschehen. Wenn z. E. ausserordentliche Unglücksfälle in der Welt geschehen, und man sagt, daß dieses keine Strafgerichte GOttes sind, so antwortet ein anderer, es könnten ja solche Begebenheiten nicht von ohngefähr geschehen. Es scheint also, man verstehe, durch einen ohngefähren Zufall, eine Begebenheit, die GOtt aus keiner Absicht geschehen läßt, und sonderlich eine solche, die nicht zur Absicht hat, die Lasterhaften zu strafen, und die Gottesfurcht zu befördern. Hier, in der Cosmologie, können wir nicht beweisen, daß GOtt alles in der Welt um gewisser Absichten willen geschehen lasse, und es muß also diese Sache, in der natürlichen Gottesgelahrheit, ausgemacht werden. Es gibt Leute, welche den ohngefähren Zufall, mit der Zufälligkeit der Welt, zu verwechseln scheinen. Wenn man behauptet, daß alle Begebenheiten in der Welt, durch den allgemeinen Zusammenhang, in allen vorhergehenden Zuständen der Welt, dergestalt gegründet sind, daß die ganze Welt, von ihrem allerersten Anfange an, anders hätte eingerichtet werden müssen, wenn irgends eine Begebenheit anders erfolgen solle, als sie würklich erfolgt: so schreyen solche Leute, daß man die Zufälligkeit der Begebenheiten in der Welt leugne. Sie verlangen demnach, daß, wenn es auf dem Puncte steht, daß eine gewisse Begebenheit erfolge, die ganze Welt bis auf diesen Punct seyn solle wie sie ist, und daß es demohnerachtet möglich sey, daß die Begebenheit erfolge oder nicht, so oder anders erfolge. Wenn dem also wäre, so müste diese Bege-

benheit in der Welt gar keinen hinreichenden Grund haben, und sie müste also von ohngefähr geschehen. Allein das heißt, sich einen sehr abgeschmackten Begrif, von der Natur eines zufälligen Dinges, machen.

§. 327.

Bey der Frage: ob in der Welt etwas, durch einen ohngefähren Zufall, geschehen könne? entsteht eine andere Frage: ob nemlich etwas, durch einen Sprung, geschehen könne? Wenn man diese Sache gründlich entscheiden will, so muß man zwey Fragen von einander unterscheiden. Einmal: ob in der Welt eine Begebenheit, schlechterdings durch einen Sprung, geschehen könne? und zum andern: ob eine Begebenheit, beziehungsweise durch einen Sprung, geschehen könne? Die letzte Frage werde ich erst in dem Folgenden untersuchen können, wenn ich werde gezeigt haben, was man ordentliche und ausserordentliche Begebenheiten nennt. Was aber die erste Frage betrift, so kan sie hier sehr leicht entschieden werden. Nemlich man sagt: es geschehe etwas schlechterdings durch einen Sprung, wenn eine Begebenheit, keinen nächsten und unmittelbaren Grund, hat. Gesetzt es wolte iemand sagen, ein Mensch habe zwar Vorfahren und Großeltern, er habe aber gar keine Eltern, und werde auch nicht unmittelbar von GOtt hervorgebracht: so würde man sagen müssen, daß ein solcher Mensch, schlechterdings durch einen Sprung, in die Welt gekommen. Nun weiß iederman, daß alle entfernte und mittelbare Gründe, so lange kein unmittelbarer und nächster Grund dazu komt, nur einen unzureichenden Grund der Sache ausmachen §. 40. Folglich hat eine Begebenheit, die zwar alle entfernte Gründe hat, aber keinen nächsten Grund, das ist, welche schlechterdings durch einen Sprung geschieht, zwar wohl einen unzureichenden aber keinen zureichenden Grund, und sie müste also durch ein blindes Ohngefähr würklich werden. Da dieses nun schlechterdings unmöglich ist, §. 326. so kan auch weder in dieser, noch in irgends einer andern möglichen Welt, irgends etwas schlechterdings

durch

durch einen Sprung geschehen. Die Natur geht Schritt vor Schritt, wenn sie eine Begebenheit hervorbringt, und wenn sie, nach zurück gelegten entfernten Schritten, bis zu dem letzten komt, so überhüpft sie denselben nicht, sondern thut denselben ebenfals. Und diese verblümte Vorstellung ist auch die Ursach, warum man solche Begebenheiten Sprünge nennt. Wie närrisch sind nicht, viele Menschen, in ihren Wünschen! Sie verlangen Reichthum, Ehre, Geschicklichkeit und andere Vollkommenheiten. Allein sie sind zu gemächlich, oder zu ungeschickt, oder zu eilfertig, als daß sie die ganze Länge des Weges, der sie dahin führt, gehörig zurück legen solten. Sie wünschen also diese Vollkommenheit, und wollen die nächsten Mittel nicht. Wie ungereimt ist dieses nicht!

* *

Der vierte Abschnitt.

Von der Einheit der Welt.

§. 328.

Da ein iedwedes mögliches Ding eine Einheit besitzt §. 73. eine iedwede Welt aber, ein mögliches Ding, ist §. 295. so muß auch eine iedwede mögliche Welt eine Einheit haben, vermöge welcher, alle ihre Theile und Bestimmungen, unzertrenlich bey einander sind, oder auf einander folgen §. 72. Sonst würde man weder denken noch sagen können, daß diese Welt, oder eine andere Welt, Eins sey, und eben so wenig würde man richtig denken, wenn man zwey, drey, hundert Welten u. s. w. denkt: denn man kan unmöglich Dinge zusammenzählen, wenn man sich dieselben nicht als Einheiten vorstelt. Doch da dieses der allgemeinsten Art zu denken so sehr gemäs ist, so würde es lächerlich seyn, die Einheit der Welt weitläuftiger zu erweisen. Wir wollen uns vielmehr, von dieser Eigenschaft der Welt, einen fruchtbaren Begrif zu machen suchen.

Nemlich indem wir uns diese, oder eine iedwede andere Welt, als Eins vorstellen: so stellen wir uns vor, daß wir nicht zwey oder mehr Welten, sondern nur Eine Welt gedenken. Daher wir uns alles, was diese Welt in sich schließt, so vorstellen müssen, daß nur Ein Ganzes herauskomt, Ein Gebäude. Nun stelle man sich zwey Häuser vor, die so dicht an einander gebauet sind, daß sie nur durch einen haarbreiten leeren Raum doch dergestalt von einander abgesondert sind, daß sie in keinem Puncte an einander stossen, und daß nicht einmal ein Eingang aus dem einen in das andere gemacht ist: wer kan sich diese Häuser, als Ein Gebäude, vorstellen? Sie sind und bleiben zwey Häuser, so lange bis sie unzertrenlich mit einander verbunden werden. Folglich beruhet, die Einheit der Welt, auf dem allgemeinen Zusammenhange aller Theile derselben. Vermöge dieses allgemeinen Zusammenhangs sind, alle Theile der Welt, unter und mit einander dergestalt verknüpft, daß sie nur Ein in Einem fortgehendes Gebäude ausmachen. Gleichwie die Einheit einer Historie oder eines Gedichts, auf der festen und genauen Verknüpfung der Theile, beruhet; also verursacht auch, der allgemeine Zusammenhang in der Welt, die Einheit in derselben. Wir müssen hier mit einem allgemeinen Beweise dieser Einheit zufrieden seyn, sonst könnte man z. E. auch deswegen eine Einheit in der Welt annehmen, weil sie nur Einen Zweck hat; allein solche Untersuchungen gehören, in die natürliche Gottesgelahrheit.

§. 329.

Die Welt hat eine doppelte Einheit, eine schlechterdings nothwendige, und eine hypothetische und zufällige Einheit §. 72. Was die erste betrift, so komt sie ja allen möglichen Dingen zu §. 73. und also muß man sie auch einer iedweden Welt zuschreiben. Es verhält sich aber, mit derselben, folgendergestalt. Die Welt hat, als ein iedwedes mögliches Ding, §. 66. 67. ein Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften, und ein iedweder Theil der Welt hat ebenfals seine wesentlichen Stücke, und Eigenschaften.

In-

Indem nun diese Bestimmungen schlechterdings nicht von einander getrennt werden können, und ein Widerspruch entstehen würde, wenn eins von den übrigen getrennt würde; so macht, ihr schlechterdings nothwendiges Beysammenseyn, in dem Reiche der Möglichkeit, die Einheit der Welt aus, in so ferne sie als ein blos mögliches Ding betrachtet wird. Soll z. E. diese Welt als ein mögliches Ding innerlich möglich seyn, so muß der göttliche Verstand sich alle Wesen, wesentlichen Stücke, und Eigenschaften aller Menschen, aller Pflanzen, und aller übrigen Theile der Welt, in ihrer nothwendigen Verbindung, als schlechterdings unzertrenlich, vorstellen. Dergestalt ist es, vermöge dieser schlechterdings nothwendigen Einheit, unmöglich, daß GOtt, aus der Reihe der Dinge in dieser Welt, z. E. den Alexander den Grossen, herausgelassen, und an seiner stat einen andern hineingesetzt, welcher ein anderes Wesen, andere wesentliche Stücke, und Eigenschaften gehabt hätte. Wenn das Wesen, die wesentlichen Stücke, und Eigenschaften eines einzigen Theils dieser Welt, von den übrigen abgesondert würden; so würden diese Bestimmungen, in den übrigen Theilen der Welt, nicht mehr beysammen möglich seyn. Und wenn also, die ganze innerliche Möglichkeit eines Theils dieser Welt, völlig gedacht werden soll; so muß, die innerliche Möglichkeit aller übrigen Theile der Welt, zugleich gedacht werden: denn diese innerliche Möglichkeit begreift das Wesen, die wesentlichen Stücke, und die Eigenschaften der Welt in sich. Es ist also ein offenbar falscher Gedanke, wenn man glaubt, GOtt hätte manche Dinge aus dieser Welt weglassen, und andere an deren Statt hinein setzen können, und es wäre doch diese Welt geblieben. Der unendliche Verstand hat, in der Möglichkeit, sich diese Welt nur auf einerley Art vorstellen können, und nach diesem einzigen ganz unveränderlichen Begriffe hat er, als nach einem Grundrisse, diese Welt würklich gemacht. Hätte GOtt eine andere Einrichtung in der Welt machen wollen, als er würklich gemacht hat, so hätte er diesen Begrif von der

Möglichkeit der Welt beyseite seßen, und nach einem andern Begriffe, als nach einem Plane, arbeiten müssen. Gleichwie sich nun, diese schlechterdinge nothwendige Einheit der Welt, in ihrer innerlichen Möglichkeit befindet, also hat sie noch eine zufällige und hypothetische Einheit, die ihr zukomt, in so ferne sie würklich ist, und diese Einheit befindet sich also in ihrer Würklichkeit. Nemlich die Welt hat, als ein zufälliges Ding, zufällige Beschaffenheiten §. 296. 120. Diese zufällige Beschaffenheiten sind ebenfals, durch den allgemeinen Zusammenhang, so fest mit einander verbunden, daß keine von der andern getrennt werden kan, so lange diese Welt als eben dieses einzelne Ding würklich seyn soll, welches sie in der That ist, und als kein anders. Allein die Welt könnte, ihrer Zufälligkeit wegen, auch gar nicht würklich seyn. Folglich ist es an sich gar wohl möglich, daß die Würklichkeit der Welt, von ihrer innerlichen Möglichkeit, getrennt werde; desgleichen daß, die Würklichkeiten der Theile der Welt, von einander getrennt würden, und sie würden dennoch innerlich möglich bleiben: das ist, sie machen zwar eine würkliche Welt aus, allein diese Einheit ist nur zufällig. Diese Meinung kan unmöglich fatalistisch seyn: denn es ist offenbar, daß, vermöge der ersten Einheit, diese Welt nur Eine innerlich mögliche Welt ist, und nicht zwey oder mehrere Welten, und vermöge der andern Einheit ist sie nur Eine würkliche Welt. Die erste Einheit macht die Welt schlechterdings nothwendig, in so ferne sie innerlich möglich ist, allein das heißt kein blindes Schicksaal annehmen. Der Fatalist muß sagen, daß die Würklichkeit der Welt schlechterdings nothwendig ist. Die andere Einheit findet nur stat, wenn die Welt würklich ist. Nun komt es darauf an, ob man mit den Fatalisten die Würklichkeit der Welt für schlechterdings nothwendig halten will, oder ob man der Wahrheit gemäs sie für zufällig hält. Thut man das leßte, so muß man sagen, daß diese Würklichkeit wegfallen könne, und also muß man auch sagen, daß diese Einheit wegfallen könne. Diese andere Einheit kan

also unmöglich, ein blindes Schicksal in der Welt, voraussetzen oder verursachen.

§. 330.

Die Einheit der Welt, welche wir bisher, als eine allgemeine Eigenschaft einer iedweden möglichen Welt, erwiesen haben, ist der Vielheit oder Menge nicht zuwider; und man kan daher, eine zweyfache Vielheit, der Welt zuschreiben. Einmal eine Vielheit, welche in der Welt selbst angetroffen wird, indem eine iedwede Welt, viele Theile und Bestimmungen, in sich enthält. In einem iedweden möglichen Dinge ist eine Vielheit anzutreffen, eine Menge von einander unterschiedener Bestimmungen §. 75. Und es kan also keine Welt, ohne Vielheit ihrer Theile, gedacht werden. Eine iedwede Welt ist eine Reihe endlicher Dinge, ein Ganzes, welches aus vielen endlichen Dingen besteht §. 292. und es muß also nothwendig, in einer iedweden Welt, eine Vielheit und Mannigfaltigkeit der Theile angetroffen werden. Diese Vielheit ist der Einheit der Welt so wenig zuwider, daß man vielmehr sagen muß, die Einheit der Welt sey um so viel gröſſer, ie mehrere und mannigfaltigere Theile sie in sich enthält, die mit einander unzertrenlich verknüpft sind. Zum andern kan und muß man der Welt, noch eine andere Vielheit, zuschreiben, indem aus ihrer Zufälligkeit unleugbar erwiesen werden kan, daß nicht nur viele, sondern auch unendlich viele, Welten möglich sind. Nemlich wenn diese Welt eben diese einzelne Welt seyn soll, die sie ist, und keine andere, so muß alles in derselben, von dem Gröſten bis auf das Kleinste, eben so seyn, als es ist, und nicht anders. §. 141. Wenn also ein einziger Theil in der Welt, eine einzige Begebenheit und Veränderung, anders wäre, als sie würklich sind; so wäre sie eine Reihe endlicher Dinge, die mit der gegenwärtigen nicht ganz einerley wäre, sondern sie wäre von derselben verschieden, das ist: sie wäre eine andere Welt §. 292. Wenn man den allgemeinen Zusammenhang in der Welt hiebey zu Rathe zieht, so wird man noch besser, von dieser Wahrheit, über-

zeugt werden. Denn eine iedwede Sache in der Welt hat ihre Gründe, in allen vorhergehenden Zuständen der Welt; und ihre Folgen, in allen nachfolgenden Zuständen derselben. Wenn nun eine einzige Sache in der Welt anders wäre, als sie ist; so wäre eine andere Folge aller vorhergehenden, und ein anderer Grund aller nachfolgenden Zustände der Welt würklich. Andere Folgen erfodern andere Gründe, und andere Gründe haben andere Folgen §. 205. 206. Wenn demnach eine einzige Sache in der Welt anders wäre, als sie ist; so würde, die ganze Reihe der vorhergehenden und nachfolgenden Dinge in der Welt, nicht eben diejenige seyn, die sie ietzo ist, sondern eine andere. Gesetzt, es regnete ietzo. Wenn es nun nicht hätte regnen sollen, so hätte die Welt, vom Anfange bis auf diese Begebenheit, in vielen Stücken anders eingerichtet werden müssen, als ietzo, und in allen folgenden Zeiten würde sie anders seyn, als sie ietzo seyn wird, da es in der That regnet. Nun sind alle Dinge in der Welt zufällig, und können also anders seyn, als sie sind §. 297. 128. Folglich können Reihen endlicher Dinge gedacht werden, die zwar von einander verschieden, aber doch zugleich mit einander übereinstimmen, das ist, es sind viele Welten möglich §. 74. Aus diesem Beweise erhellet zugleich, daß unendlich viele Welten möglich sind. Denn in dieser Welt sind unendlich viele Theile, Sachen, Begebenheiten und Veränderungen, deren iedes anders seyn könnte als es ist, und es gibt also so viele mögliche Welten, als es Theile in dieser Welt gibt. Ja, was noch mehr! ein ieder Theil dieser Welt kan nicht etwa nur auf eine einzige Art, sondern auf unendlich viele verschiedene Art und Weise anders seyn, als er ist. Es gibt demnach so viele mögliche Welten, als es verschiedene Arten gibt, wie ein ieder Theil der Welt anders seyn könnte, als er in der That ist. Und man kan also mit der grösten Gewißheit behaupten, daß unendlich viele Verbindungen endlicher Dinge möglich sind, die sämtlich von einander verschieden sind, und deren eine iedwede, als eine besondere Welt, vorgestelt werden kan

und

und muß. Oder, wenn man sich GOtt auf eine menschliche Art vorstelt, und annimt, er habe sich entschlossen, überhaupt eine Welt zu schaffen, so muß man sagen, daß er diesen seinen Entschluß auf unendlich verschiedene Art hätte ausführen können, und da möge er seinen Entschluß ausgeführt haben, wie er immer gewolt hätte, so würde er allemal eine Welt erschaffen haben.

§. 331.

Die vorhergehende Wahrheit gibt uns ein merkwürdiges Beyspiel an die Hand, wie weit gewisse Leute gehen können, wenn sie von dem Widersprechungsgeiste regiert werden. Solte man wohl glauben, daß es Leute gegeben habe, welche diese Wahrheit geleugnet haben? Und gleichwohl hat es solche Leute gegeben, welche die Vielheit möglicher Welten geleugnet haben, nur damit sie, der Lehre von der besten Welt, einen Einwurf zu machen im Stande bleiben möchten. Wenn man nemlich behaupten will, daß diese Welt die beste sey, so muß man annehmen, daß sie eine grössere Vollkommenheit besitze, als eine iedwede der übrigen möglichen Welten. Wer nun leugnet, daß viele Welten möglich sind, der kan auch nicht behaupten, daß diese Welt die beste sey. Allein das heißt, offenbar das unwidertreibliche Schicksaal unterstützen. Denn ein Ding ist eben alsdenn ein schlechterdings nothwendiges Ding, wenn es nur das einzige seiner Art ist, oder wenn es eigentlich gar keine Art hat. Daher ist GOtt schlechterdings nothwendig, weil er gar nicht GOtt seyn würde, wenn er anders würklich wäre, als er ist. Wenn nun die Welt nicht anders würklich seyn könte, als sie in der That würklich ist, so würde diese Welt entweder gar keine, oder eine sehr geringe Zufälligkeit haben: denn sie könnte alsdenn, nur auf eine einzige Art, würklich seyn. Je mehr man also die Zufälligkeit der Welt, diese ungemein wichtige Wahrheit, behaupten will, desto mehr muß man, die Vielheit und Mannigfaltigkeit unendlich vieler Welten, zu erhärten suchen. Ueberdies macht man, einen doppelten Einwurf, wider

diese

diese Wahrheit. Der eine ist wider diese Wahrheit selbst gerichtet, und der andere wider den Beweis, den wir geführt haben. Was den ersten Einwurf betrift, so sagt man: daß diejenige Welt nur möglich sey, die allen Eigenschaften GOttes gemäs ist, und keiner derselben widerspricht. Nun habe GOtt, vermöge aller seiner Vollkommenheiten zusammen genommen, keine andere als diese Welt schaffen können, und also seyn alle übrigen Welten unmöglich. Es ist ganz offenbar, daß, bey diesem Einwurfe, die innerliche Möglichkeit der Welt, und die hypothetische mit einander verwechselt werden. Wir behaupten nur, daß viele Welten an und vor sich selbst betrachtet möglich sind, nicht aber, daß die übrigen Welten ausser der unsrigen, ohne Nachtheil aller Vollkommenheiten GOttes, hätten können würklich gemacht werden. Wir sagen nur, daß mehrere Welten an sich möglich sind, nicht aber, daß es in allen Absichten möglich sey, daß die übrigen Welten hätten würklich werden können. Zum andern sucht man den Satz in unserm Beweise lächerlich zu machen, vermöge dessen wir behaupten, daß der ganze Zusammenhang der Welt anders als ietzo seyn würde, wenn auch nur das geringste anders wäre, als es ietzo ist. Wie, sagt man, wenn ich etwa ietzo nicht geschrieben, oder gehustet hätte, so würde Sonne, Mond und Sterne einen andern Lauf haben müssen. Julius Cäsar würde seine Unternehmung nicht ausgeführet haben, und Lissabon wäre durch kein Erdbeben verwüstet u. s. w. Ist dieses nicht lächerlich? Allerdings ist es eine lächerliche und ungereimte Zunöthigung, und Verdrehung unserer Meinung. Unser Gegner sucht uns aufzubürden, daß, nach unserer Meinung, alles in der Welt und noch dazu ganz anders seyn würde, wenn auch nur das geringste in derselben anders seyn solte, als es ist. Allein das behaupten wir nicht, sondern es kan eine andere mögliche Welt geben, die von der unsrigen auf eine unmerkliche Art verschieden ist. Und eine andere Welt mag von der unsrigen noch so sehr verschieden seyn, so kan und muß in ihr vieles doch eben so seyn

und

und geschehen, als in der unsrigen. Doch es ist unnöthig, einen solchen ungereimten Einfall weitläuftiger zu widerlegen.

§. 332.

Um den vorhergehenden Satz noch besser zu erläutern, so wollen wir bemerken, daß alle mögliche Welten, wenn sie würklich seyn solten, ausser einander würklich seyn müsten, weil sie sonst nur Eine Welt zusammengenommen ausmachten, und also nicht viele Welten wären. Hieraus folgt also: 1) daß es unmöglich mehrere Welten geben könne, die ganz und gar von einander verschieden wären, dergestalt, daß sie mit einander gar nicht übereinstimten, und in keinem Stücke einander ähnlich und gleich wären. §. 201. Folglich mögen ein Paar Welten noch so sehr von einander verschieden seyn, so müssen sie dem ohnerachtet noch mit einander übereinstimmen. Alle mögliche Welten sind Welten, und sie sind demnach Dinge von einerley Art, und also in vielen Stücken einander ähnlich und gleich. 2) Es ist schlechterdings unmöglich, daß es mehrere Welten geben solte, die einander vollkommen ähnlich und gleich, und die also ganz und gar nicht von einander verschieden sind: denn dergleichen mögliche, ausser einander befindliche, Dinge gibts gar nicht, §. 213. Democritus soll geglaubt haben, daß diese Welt unendlich ofte und vielmal zu gleicher Zeit da sey; wie etwa, von einem und eben demselben Buche, viele Exemplare zugleich da sind. Vermöge dieser Meinung müste man annehmen, daß ausser dieser Welt noch unendlich viele Welten möglich und würklich sind, die aber von der unsrigen gar nicht verschieden seyn, und in denen alles so beschaffen sey, und eben so hergehe, wie in der unsrigen. Plato hat geglaubt, daß die Welt eine Zeitlang daure, und hernach von neuem würklich werde. Er hat also angenommen, daß unzählig viele Welten auf einander folgen, und nach einander würklich seyn, ohne daß sie innerlich von einander verschieden seyn solten. Beyde Meinungen sind offenbar falsch, und diejenigen, welche den Satz des Unterschiedes aller

mög-

möglichen auſſer einander befindlichen Dinge leugnen, die mögen ſich ſelbſt Rath ſchaffen, und zuſehen, wie ſie dieſe Meinungen gründlich widerlegen wollen.

§. 333.

Bey dieſer Gelegenheit wollen wir noch ein Paar Wahrheiten anmerken, welche in verſchiedener Abſicht ſehr nützlich ſind, und welche eine groſſe Aehnlichkeit mit derjenigen Wahrheit haben, die in dem vorhergehenden Abſatze abgehandelt worden. Einmal, wenn es ein unendliches Weſen gibt, ſo iſt eine iedwede Welt, und alſo auch dieſe, demſelben ähnlich. Denn alle mögliche Dinge ſind einander ähnlich, einige mehr andere weniger §. 201. Nun können wir zwar, in der Coſmologie, weder die Möglichkeit, noch die Würklichkeit GOttes, als des unendlichen Dinges, mit Gewisheit vorausſetzen, weil beydes erſt, in der natürlichen Gottesgelahrheit, erwieſen werden kan. Allein ſo viel können wir doch hier, mit der vollkommenſten Gewißheit, behaupten, daß, wenn es ein unendliches Weſen gibt, eine iedwede Welt und alſo auch dieſe demſelben ähnlich ſey. Daher kan eine iedwede Welt, wie ein Spiegel der Gottheit, betrachtet werden, obgleich eine Welt immer ein beſſerer Spiegel der Gottheit iſt, als die andere. Man muß demnach auch dieſe Welt, als einen Spiegel des unendlichen Weſens, betrachten. Und da ich in der natürlichen Gottesgelahrheit zeigen will, daß es für uns Menſchen nur der einzige mögliche Weg ſey, zu einer Erkentniß GOttes und ſeiner Vollkommenheiten zu gelangen, wenn wir dieſe Welt erkennen; ſo iſt leicht zu begreifen, daß die Begriffe von dieſer Welt uns unmöglich zu den Begriffen von GOtt leiten könnten, wenn zwiſchen GOtt und der Welt keine Aehnlichkeit wäre. Es beruhet demnach auf dem Satze, den wir ietzo unterſucht haben, unſere ganze Erkentniß, die wir Menſchen von GOtt haben und haben können. Zum andern kan man aus eben dem Grunde, daß nemlich alle mögliche Dinge einander ähnlich ſind §. 201. behaupten: daß eine iedwede Welt einem iedweden ihrer Theile ähnlich ſey, doch

doch so, daß zwischen einem Theile der Welt und der Welt immer eine grössere Aehnlichkeit stat finde, als zwischen ihr und einem andern ihrer Theile. Man kan demnach mit Recht sagen, daß ein ieder Theil in dieser Welt der ganzen Welt ähnlich sey, und man kan also, um dieser Ursach willen, einen ieden Theil der Welt eine kleine Welt nennen, in welcher die grosse gleichsam abgebildet worden. Es ist eine iedermann bekante Sache, daß man den Menschen die kleine Welt, vorzüglicher Weise, nennt. Vielleicht thun dieses manche aus Hochmuth, indem sie glauben, die grosse Welt sey gleichsam nur eine weitläuftigere Ausführung des Menschen. Vielleicht hat man diesen Satz, aus einem falschen und lächerlichen Grunde, angenommen. Dem sey nun wie ihm wolle, ich habe hier nur bemerken wollen, daß man, einen iedweden Theil der Welt, und also auch den Menschen, um seiner Aehnlichkeit willen mit der ganzen Welt, die kleine Welt nennen kan.

§. 334.

Ob man gleich zugestehen muß, daß unendlich viele Welten möglich sind, und daß, stat unserer Welt, unendlich viele andere hätten würklich werden können: so muß man dennoch behaupten, daß nur eine einzige Welt würklich sey, und das ist diejenige, die wir die unsrige nennen. Vermöge dieses Satzes muß man nicht nur behaupten, daß ausser unserer Welt keine andere Welt zugleich mit ihr würklich sey, sondern daß auch weder vor unserer Welt schon eine andere würklich gewesen, noch daß, nach der unsrigen, eine andere zur Würklichkeit werde gebracht werden. Freylich wenn man das Wort, Welt, nicht in der strengsten Bedeutung nehmen, und etwa durch die Welt einen bewohnten Planeten, oder einen neuen Zustand des Erdbodens verstehen will: so kan man mit dem Fontanelle sagen, daß unendlich viele Welten neben einander würklich sind, indem eben so viel Welten da sind, als es Planeten giebt. Ja man kan alsdenn sagen, daß am jüngsten Tage eine neue Welt entstehen werde. Allein wenn man das Wort, Welt,

so

so nimt, wie wir es nehmen, und darunter den ganzen Inbegrif aller endlichen würklichen Dinge versteht, so kan nur Eine Welt würklich seyn. Denn wolte man viele, entweder neben einander würkliche, oder auf einander folgende, Welten annehmen; so würde ja eine iedwede derselben nicht, den ganzen Inbegrif aller endlichen würklichen Dinge, ausmachen, und folglich wäre keine derselben die Welt, sondern alle zusammengenommen machten dasjenige Ganze aus, welches wir im schärfsten Verstande die Welt nennen. Wenn man also die Frage, von mehr als einer Welt, aufwirft; so muß man sich nur vor dem Wortstreite hüten. In der strengsten Bedeutung ist nur Eine Welt würklich, in einer iedweden andern Bedeutung des Worts aber kan es, viele würkliche Welten, geben. Man sagt, die Stoischen Weltweisen haben behauptet, daß diese Welt einmal verbrennen werde, und daß alsdenn eine andere Welt entstehen werde, und man kan also, vermöge dieser Untersuchung, diese Meinung beurtheilen. Wenn wir demnach annehmen, daß ein GOtt würklich sey, so gibt es nur zwey würkliche Dinge: GOtt und die Welt; aber der möglichen Dinge gibt es unendlich viele.

* *

Der fünfte Abschnitt.

Von der Ordnung der Welt.

§. 335.

Wenn man auch nur ein kleines Hauswesen, oder die Regierung eines kleinen Fürstenthums, recht einsehen und beurtheilen will: so muß man die Ordnung verstehen, welche in der Verwaltung der Haus- und Landesgeschäfte beobachtet wird. Und ein iedweder gesteht ohne Widerrede, daß es unmöglich sey, sich einen rechten Begrif von der Verbindung der Dinge und Begebenheiten

in

in der Welt zu machen, wenn entweder in der Welt gar keine Ordnung wäre, oder wenn man diese Ordnung gar nicht gehörig einsieht. Wir wollen uns demnach in diesem Abschnitte nur ganz überhaupt überzeugen, daß in einer iedweden Welt, eine allgemeine Ordnung aller Dinge, angetroffen werde. Nemlich in einem iedweden Dinge, welches möglich seyn soll, muß eine Ordnung seyn, und ein ganz unordentliches Ding ist schlechterdings unmöglich §. 87. Da nun nicht nur die Welt, sondern auch ein iedweder Theil der Welt, möglich ist, und noch dazu als würklich vorgestelt werden muß §. 295. so ist in der ganzen Welt, und in einem iedweden Theile derselben, eine Ordnung. Nichts ist in der Welt ohne alle Ordnung, es ist, so zu reden, kein verborgener Winkel in dem Gebäude der Welt befindlich, in welchem es nicht ordentlich aussehen solte. Und man kan mit Wahrheit sagen, daß in einer iedweden Welt eine Ordnung angetroffen werde, welche ganz allgemein ist, und sich über alles in der Welt, von dem kleinsten bis aufs gröste, ausbreitet. Denn in allen Theilen der Welt, sie mögen nun neben einander seyn oder auf einander folgen, in allen ihren Veränderungen, in allen ihren Verbindungen, ist eine Ordnung. Diese verschiedene Ordnungen, der mannigfaltigen Theile der Welt, sind einander ähnlich §. 201. Folglich kan man das Aehnliche aller verschiedenen Ordnungen in allen Theilen der Welt gedenken, und das macht diejenige Ordnung in der Welt aus, welche sich ganz allgemein über alle Theile der Welt erstreckt. Die Erfahrung bestätiget alles dieses bey dieser Welt. Wie ordentlich laufen nicht die Gestirne, und wie ordentlich wechseln nicht die Jahreszeiten? Die Körper der Thiere und die Pflanzen sind, nach einer bewundernswürdigen und reitzenden Ordnung, gebauet. Die Bewegungen der Körper erfolgen, nach einer gewissen Ordnung. Kurz, wo man in dieser Welt nur hinsieht, da erblickt man Ordnung. Nun können wir freylich nicht alle Winkel dieser Welt durchkriechen, und es ist also unmöglich, aus der Erfahrung zu beweisen, daß alles in der Welt

voller Ordnung sey. Ja da wir das ganze Weltgebäude nicht übersehen können, und noch vielweniger die ganze Ordnung der Welt verstehen; so scheint uns freylich vieles in der Welt unordentlich zu geschehen. Wie unordentlich kommen uns nicht, die Abwechselung des Wetters, die Austheilung der Glücks- und Unglücksfälle, die Mißgeburten u. s. w. vor. Es ist auch nicht zu leugnen, daß manche Dinge, in gewisser Absicht, unordentlich seyn und geschehen können. Allein es würde ein sehr unvernünftiger Schluß seyn, wenn man die Allgemeinheit der Ordnung in dieser Welt leugnen wolte, weil wir Menschen nicht sehen, daß alles in der Welt ordentlich geschieht. Und da es unleugbar ist, daß in dem Steinreiche eine andere Ordnung ist, als in dem Pflanzenreiche, unter den Thieren ist eine andere Ordnung, als unter den Gestirnen u. s. w. so würde derjenige einen Begrif, von der allgemeinen Ordnung in dieser Welt, erlangen, wer alle verschiedene Ordnungen, die unter den verschiedenen Dingen in der Welt angetroffen werden, wüßte, dieselben mit einander vergleichen und ihre Aehnlichkeit entdecken könnte. Wir werden sehen, wie weit wir in dem Folgenden diese Sache treiben können. So viel aber ist wohl unstreitig wahr, daß wir Menschen keine Hofnung haben, einen ganz vollkommenen Begrif, von der allgemeinen Ordnung der Dinge in dieser Welt, zu erlangen. Unterdessen ist es doch vortreflich, wenn man einen so guten Begrif von dieser allgemeinen Ordnung in dieser Welt zu erlangen sucht, als in dem Vermögen der Menschen steht.

§. 336.

In einer iedweden, und also auch in dieser Welt, ist eine doppelte Ordnung, welche sorgfältig von einander unterschieden werden muß: eine schlechterdings nothwendige Ordnung nemlich, und eine zufällige. §. 113. Daß jene Ordnung in der Welt angetroffen werde, erhellet zuvörderst daraus, weil in allen möglichen Dingen, und also auch in der Welt, eine solche schlechterdings nothwendige Ordnung angetroffen wird, ohne welcher kein Ding möglich seyn kan,

und es würde also die Welt nicht einmal eine Möglichkeit haben, wenn in ihr keine schlechterdings nothwendige Ordnung angetroffen würde. Ueberdies hat die Welt, und ein iedweder Theil derselben, ein Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften. Alle diese Bestimmungen, alle Wesen, wesentliche Stücke, und Eigenschaften der Welt, und aller Theile derselben, sind einander, nach dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, auf eine schlechterdings nothwendige Art zugeordnet §. 57. Folglich gibt es in der Welt eine allgemeine Ordnung aller Dinge, welche in dem Wesen der Welt auf eine schlechterdings nothwendige Art gegründet ist, und welche der Welt weder gegeben noch genommen werden kan. Und da sie also unmöglich von dem freyen Willen des Urhebers der Welt abhangen kan, so kan sie schlechterdings nicht, als ein Beweis der Würklichkeit GOttes, angesehen werden. Die andere Ordnung, welche in der Welt angetroffen wird, ist eine zufällige Ordnung, und es ist unmöglich, daß eine Welt würklich seyn solte, in welcher gar keine zufällige, sondern lauter schlechterdings nothwendige Ordnung anzutreffen wäre. Die Welt ist ein zufälliges Ding, und alle würklichen Theile der Welt sind zufällig. Sie sind also, nebst ihren zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen, zwar in der Welt beysammen; allein sie könnten auch nicht beysammen seyn, weil sie sonst nicht zufällig wären. Wären sie nicht beysammen, so wäre auch keine Ordnung unter ihnen. Folglich ist unter ihnen eine Ordnung §. 335. deren Gegentheil aber möglich ist, und das ist eine zufällige Ordnung. §. 113. Ja die zufälligen Theile der Welt könnten, auf eine andere Art, mit einander verbunden seyn, als sie würklich verbunden sind; und es ist also, auch um dieser Ursach willen, eine Ordnung in der Welt, die zufällig ist. Das letzte kan, aus der Erfahrung, vollkommen bestätiget werden. Die Ordnung in dem Baue des menschlichen Körpers ist zufällig, weil die Erfahrung lehrt, daß sie ganz verkehrt werden kan, z. E. bey den Mißgeburten. Und dergleichen Mißgeburten gibt

es, unter den Thieren und Pflanzen. Kurz, diejenige Ordnung, welche sich in der Möglichkeit der Welt und ihrer Theile befindet, ist schlechterdings nothwendig, und die Regeln dieser Ordnung haben, ihren hinreichenden Grund, in dem Wesen der Welt und ihrer Theile. Diejenige Ordnung aber, welche in der Würklichkeit der Welt und ihrer Theile angetroffen wird, und welche auf Regeln beruhet, die aus der Würklichkeit der Welt fliessen, ist zufällig. Und wenn man sich, von der Zufälligkeit dieser Ordnung, recht überzeugen will; so muß man zweyerley thun. Einmal muß man sich überzeugen, daß diese Ordnung ganz wegfallen könnte. Da nun die Welt, als ein zufälliges Ding, auch nicht würklich seyn, und ihre Würklichkeit verliehren kan; so ist ohne Widerrede klar, daß diese Ordnung ganz wegfallen würde, wenn die Welt nicht würklich wäre. Zum andern muß man sich überzeugen, daß die Regeln dieser zufälligen Ordnung der Welt auch zufällig sind, und daß also die zufälligen Dinge in der Welt zwar würklich bleiben, und dennoch nach andern Regeln zusammen geordnet seyn könnten. Und dieses ist deswegen unleugbar, weil die Würklichkeit der zufälligen Dinge in der Welt, um ihrer Zufälligkeit willen, auf verschiedene Weise bestimt und eingerichtet werden kan, und folglich können auch die Regeln der Ordnung anders seyn, welche aus dieser Würklichkeit fliessen. Es ist gut, wenn man sich durch die Erfahrung in dieser Ueberzeugung zu bestärken sucht, indem man die besondern und mannigfaltigen Regeln der Ordnung in dieser Welt untersucht, und ihre Veränderlichkeit und Zufälligkeit deutlich zu erkennen sich bemüht.

§. 337.

Wo eine Ordnung ist, da sind gemeinschaftliche Regeln, nach welchen die zusammengeordneten Dinge einander zugeordnet sind; und ein iedwedes Ding, welches zu einer Ordnung gehört, in so ferne es zu derselben gehört, ist den Regeln derselben Ordnung gemäs, und nach diesen Regeln den übrigen Dingen zugeordnet, welche mit ihm zu eben derselben

selben Ordnung gehören §. 86. Nun ist, in der Welt eine Ordnung §. 335. Folglich sind in einer iedweden Welt gemeinschaftliche Regeln, wenigstens ist in einer iedweden Welt eine einzige gemeinschaftliche Regel, wonach die Dinge in der Welt einander zugeordnet, und mit einander verbunden sind. Und zwar in so ferne in der Welt eine schlechterdings nothwendige Ordnung ist, in so ferne sind in der Welt solche nothwendige Regeln, welche in der Zusammenordnung der Theile der Welt gar nicht verletzt werden können, dergleichen z. E. der Satz des Widerspruchs, und des zureichenden Grundes ist. Es ist unmöglich, daß eine Welt seyn könnte, in welcher diese Regeln verletzt werden könnten. Alle Theile der Welt sind beysammen möglich, und also sind sie, nach dem Satze des Widerspruchs, mit einander verbunden. Alle Theile der Welt sind, durch einen allgemeinen Zusammenhang mit einander, verbunden, und sie sind demnach einander, nach dem Satze des hinreichenden Grundes, zugeordnet. Folglich haben wir hier Beispiele von Regeln der Ordnung, welche in einer iedweden möglichen Welt schlechterdings nothwendig sind. Da nun aber, in einer iedweden Welt, auch eine zufällige Ordnung ist; so sind auch, in einer iedweden Welt, solche gemeinschaftliche Regeln der Ordnung, wonach zwar die Theile der Welt einander zugeordnet sind, die aber verletzt werden können. Z. E. Die Theile der Körper der Menschen und Thiere sind, nach gewissen Regeln, zusammengeordnet, die aber verletzt werden können, wie die Mißgeburten unter Menschen und Thieren erweisen. Doch alles dieses ist, noch nicht genung. Sondern da erwiesen worden §. 335. daß in der Welt eine allgemeine Ordnung angetroffen wird, so ist nichts in der Welt möglich und würklich, welches nicht, nach einer gewissen Regel der Ordnung der Welt, eingerichtet seyn solte. In keinem Winkel des Weltgebäudes ist ein Chaos, oder ein Theil, in welchen gar keine Ordnung, sondern lauter Unordnung und Verwirrung seyn solte. In einer iedweden Welt herrscht ein allgemeiner Geist der Ord-

nung, vermöge dessen alles in der Welt bestimt und mit dem übrigen verbunden ist. Es gibt demnach, in einer iedweden Welt, und also auch in dieser, gewisse allgemeine Regeln, nach welchen alles eingerichtet ist. Da nun niemand eine Ordnung einsehen und verstehen kan, wenn er die Regeln derselben nicht kennt: so ist es unmöglich, den Bau, die Zusammenfügung, und Einrichtung der ganzen Welt, zu verstehen, wenn man nicht die Regeln der Ordnung der Welt erkennt. Diese Regeln sind einer der wichtigsten Gegenstände der Weltweisheit, und ein iedweder Weltweiser macht sich, um die philosophische Erkenntniß der Menschen, unendlich verdient, welcher eine neue Regel der Ordnung in der Welt entdeckt, die bisher noch niemand gewußt hat. Die Entdeckung einer einzigen solchen Regel erleuchtet mit einemmale, einen grossen Theil der menschlichen Erkenntniß, der bisher voller Finsterniß gewesen. Man setze einmal, daß iemand die allgemeinen Regeln der Abwechselung der Witterung entdeckte: so würde man mit einmal in dieser verworrenen Sache Deutlichkeit und Gewißheit erlangen.

§. 338.

Hier können wir die Frage untersuchen: ob in der Welt etwas ausserordentlich seyn, oder sich zutragen könne? Man unterscheidet nemlich ordentliche, und ausserordentliche Dinge von einander. **Ordentlich** oder **das Ordinaire und Gewöhnliche**, ist alles dasjenige, dessen Würklichkeit den Regeln einer gewissen Ordnung gemäs ist; und was nicht ordentlich ist, oder was den Regeln einer gewissen Ordnung nicht gemäs ist, das ist **Ausserordentlich**. Eine ordentliche oder gewöhnliche Begebenheit geschieht oder erfolgt allemal, nach den Regeln einer gewissen Ordnung; eine ausserordentliche Begebenheit aber erfolgt nicht, nach den Regeln einer gewissen Ordnung. Wenn es bey uns im Winter schneyet und friert, so ist das im Winter bey uns etwas gewöhnliches und ordinaires; wenn es aber in einem so hohen Grade friert, daß bey Menschen Gedenken eine solche

che strenge Kälte nicht gewesen, so ist es ausserordentlich kalt; oder wenn es um Pfingsten herum schneyen solte, so würde dieses was ausserordentliches seyn. Gesetzt, man habe sich die Regel gemacht, alle Morgen um sechs Uhr aufzustehen, so sagt man: man sey ausserordentlich früh aufgestanden, wenn man um vier Uhr aufgestanden, Das Wort ordentlich hat auch sonst die Bedeutung, daß man darunter etwas versteht, in welchem überhaupt eine Ordnung ist, und man kan daher dasjenige, was ich im Anfange dieses Absatzes ordentlich genennt habe, was gewöhnliches nennen. Eine Sache ist überhaupt ordentlich, wenn sie nur irgends einer Ordnung und den Regeln derselben gemäs ist; sie ist aber was gewöhnliches in Absicht auf eine gewisse Ordnung, deren Regeln sie gemäs ist. Daher alles, was etwas gewöhnliches und ordinaires ist, auch ordentlich ist. Von dem Ausserordentlichen muß man ebenfals, das Unordentliche, unterscheiden. Unordentlich ist alles dasjenige, in welchem eine Unordnung ist. Wenn man es aber ausserordentlich nennt, so richtet man sein Absehen allemal auf eine gewisse Ordnung, welche dadurch verletzt wird. Folglich ist, in einer iedweden ausserordentlichen Sache und Begebenheit, allemal auch eine Unordnung, und es ist demnach auch alles Ausserordentliche zugleich etwas Unordentliches. Man pflegt daher auch allemal z. E. zu sagen, man habe unordentlich gelebt, wenn man ausserordentlich spät zu Bette gegangen, und früh aufgestanden u. s. w. Wenn man Sachen und Begebenheiten von einerley Art nimt, so nennt man diejenigen Seltene Dinge, die merklich anders sind, als die allermeisten übrigen Dinge von eben der Art; wie z. E. bey uns im Winter die Kälte, sehr selten zu einem gewissen Grade, steigt. Es ist demnach vor sich klar, daß alles dasjenige, was selten ist und geschieht, auch allemal was ausserordentliches sey. Was ausserordentlich ist, das ist entweder schlechterdings ausserordentlich, oder nur beziehungsweise. Jenes müste eine Sache und Begebenheit seyn, deren Würklichkeit nach gar keinen Regeln irgends

einer Ordnung bestimt würde. Hievon kan ich kein Beyspiel anführen, weil ich alsobald zeigen will, daß kein möglich Ding schlechterdings ausserordentlich seyn kan. Dasjenige aber ist **beziehungsweise ausserordentlich**, dessen Würklichkeit nur den Regeln dieser oder jener Ordnung nicht gemäs ist, dahin alle Beyspiele des ausserordentlichen gehören, die ich vorhin angeführt habe. Wir müssen noch bemerken, daß eine und eben dieselbe Begebenheit, in Absicht auf eine Ordnung, etwas gewöhnliches, und in Absicht auf eine andere Ordnung, etwas ausserordentliches seyn könne. So kan ein gewisser Grad der Kälte in unserer Gegend sehr ausserordentlich seyn, welcher aber weiter hin, unter dem Nordpol, was gewöhnliches ist.

§. 339.

Alles was schlechterdings ausserordentlich ist, das ist auch eine Chimäre, schlechterdings unmöglich; und es kan weder möglich noch würklich seyn. In allen möglichen Dingen ist eine gewisse Ordnung §. 87. Folglich kan keine mögliche Sache, allen Regeln aller möglichen Ordnungen, zuwider seyn; das ist: kein mögliches Ding ist schlechterdings ausserordentlich §. 358. Es kan demnach weder in dieser, noch in irgends einer andern möglichen Welt, etwas seyn oder sich zutragen, welches schlechterdings ausserordentlich wäre. Ueberdies ist ja in einer iedweden Welt eine allgemeine Ordnung §. 335. und es kan also in keiner Welt etwas seyn oder sich zutragen, welches in Absicht aller Ordnungen in derselben Welt ausserordentlich wäre. Diese Betrachtung wird uns nützlich seyn, um einen Einwurf zu widerlegen, welchen man wider die Wunderwerke zu machen pflegt. Alle ungereimte Fabeln sind Beyspiele, von schlechterdings ausserordentlichen Begebenheiten, wie z. E. die meisten Wunder, welche man im Pabstthume den Heiligen, und den Bildern derselben andichtet, wie man sagt, daß der heilige Franciscus so lieblich an dem Ufer des Meers geprediget habe, daß eine unendliche Menge Fische die Köpfe aus dem Wasser hervorgesteckt, um seinen Vortrag anzuhören. Was aber solche Sachen und Begebenheiten betrift,

die

die nur beziehungsweise ausserordentlich sind, so können dergleichen genung geschehen. Die Möglichkeit und Würklichkeit einer Sache erfodert nicht, daß sie allen Regeln aller möglichen Ordnungen gemäs sey, und es kan demnach vieles geschehen, welches den Regeln dieser und jener Ordnung nicht gemäs ist. Und lehrt dieses nicht auch die Erfahrung? Wie viele ungewöhnliche, seltene und ausserordentliche Veränderungen des Wetters, Geburten, und andere Begebenheiten tragen sich nicht zu? Ja man kan sagen, daß alle Ausnahmen gewissermassen ausserordentlich sind §. 83. Wenn nun in einer Welt eine zusammengesetzte Ordnung ist, so sind auch in derselben viele Regeln der Ordnung §. 88. Folglich können dieselben ofte so wider einander laufen, daß Ausnahmen und ausserordentliche Begebenheiten unvermeidlich werden §. 83.

§. 340.

Ich habe §. 327. erwiesen, daß nichts in der Welt, schlechterdings durch einen Sprung, geschehen könne. Davon aber ist sehr weit eine **Begebenheit** unterschieden, welche **beziehungsweise durch einen Sprung** geschieht. Man versteht nemlich dadurch eine Begebenheit, welche zwar einen hinreichenden Grund, und auch einen unmittelbaren hinreichenden Grund hat, aber nicht den gewöhnlichen unmittelbaren hinreichenden Grund, den sonst die Begebenheiten dieser Art zu haben pflegen. Folglich werden solche Begebenheiten, durch einen ausserordentlichen und ungewöhnlichen unmittelbaren hinreichenden Grund, würklich, und sie gehören demnach zu denen Begebenheiten, welche beziehungsweise ausserordentlich sind §. 338. Es schadet demnach weder der Möglichkeit noch der Würklichkeit einer Begebenheit, wenn man auch zugeben muß, daß sie beziehungsweise durch einen Sprung geschehe. Z. E. die gewöhnliche unmittelbare Ursache der Reife der Pflanzen und des Obstes, ist die Sommerhitze. Wenn man nun, mitten im Winter, in einem Treibhause reife Gartenfrüchte erzeuget, so haben dieselben auch eine unmittelbare Ursach, nemlich eine Wär-

me, die durchs Einheitzen verursacht wird, aber nicht die gewöhnliche Ursach, und sie werden also beziehungsweise durch einen Sprung würklich. Hieher können wir auch diejenigen Begebenheiten rechnen, welche zwar durch die gewöhnlichen, nächsten und unmittelbaren Ursachen würklich werden, aber frühzeitiger und geschwinder, als es ordentlicher Weise zu geschehen pflegt. Die Natur beobachtet gewöhnlicher Weise eine gewisse Langsamkeit, in der Hervorbringung ihrer Werke. Manchmal aber eilt sie, und bringt die gewöhnlichen unmittelbaren Ursachen einer Begebenheit schneller und geschwinder hervor, und es erfolgt also auch eine solche Begebenheit früher als gewöhnlicher Weise, wie z. E. bey den frühzeitigen Gelehrten zu geschehen pflegt, deren Gelehrsamkeit durch die gewöhnlichen Ursachen der menschlichen Gelehrsamkeit, aber schneller als gewöhnlich, würklich wird.

* *

Der sechste Abschnit,
Von der Wahrheit der Welt.

§. 341.

Wenn man die Wahrheit der Welt gehörig untersuchen will, so muß man, die Wahrheit der Welt im Ganzen betrachtet, von der Wahrheit ihrer Theile unterscheiden. Wir wollen von jener zuerst handeln. Ein iedwedes mögliches Ding, und also auch ein iedwedes würkliches Ding hat eine metaphysische Wahrheit, §. 90. und ist an und vor sich betrachtet gewis §. 93. Da nun die Welt überhaupt möglich, und diese Welt noch dazu würklich ist §. 295. so hat eine iedwede Welt, und also auch diese, eine Wahrheit und Gewißheit. Man kan diese Wahrheit, durch verschiedene Betrachtungen, bestätigen. Einmal beruhet die Wahrheit einer iedweden Welt auf der Ordnung, welche in ihr angetroffen wird §. 91. In einer iedweden

mög-

möglichen Welt ist eine ganz allgemeine Ordnung §. 335. und folglich ist eine iedwede Welt, im Ganzen betrachtet, wahr, und also auch gewis. Aus dieser allgemeinen Zusammenordnung aller Theile, in einer iedweden möglichen Welt, folgt nicht nur, daß eine iedwede mögliche Welt ein mögliches Ding sey, und nicht blos dergleichen zu seyn scheine; sondern daß sie auch nicht nur dem Scheine nach, sondern auch in der That, ein Inbegrif vieler endlichen Dinge sey; weil sie sonst nicht würden haben zusammengeordnet, und in ein Ganzes mit einander verbunden werden können. Zum andern kan man, die Wahrheit und Gewißheit der Welt, daher beweisen, weil sie nicht nur mit dem Satze des Widerspruchs, sondern auch mit dem Satze des zureichenden Grundes übereinstimt §. 89. Eine iedwede mögliche Welt ist möglich. Folglich enthält sie keinen Widerspruch, und es muß demnach keiner ihrer Theile dem andern widersprechen, so daß sie zusammen nicht Theile eines und eben desselben Ganzen seyn könnten. Nun machen alle Theile einer Welt ein Ganzes aus, folglich müssen sie einander nicht widersprechen, und in so ferne ist eine iedwede mögliche Welt dem Satze des Widerspruchs gemäs. Ueberdis ist in einer iedweden Welt ein allgemeiner Zusammenhang, und es ist demnach ein iedweder Theil entweder ein Grund aller übrigen, oder eine Folge der übrigen, oder beydes zugleich §. 319. Mithin ist durchgehends, in der Verknüpfung der Theile der Welt, der Satz des hinreichenden Grundes beobachtet, und es ist demnach klar, daß eine iedwede mögliche Welt, alle Kennzeichen der Wahrheit eines Dinges, an sich habe. Eine Welt, in welcher keine Wahrheit, ist eine fabelhafte Welt, und als ein Traum zu betrachten §. 92. oder als ein Unding, welches den Namen einer Welt nicht verdient. Um dieser Wahrheit willen ist es möglich, daß man eine richtige und gewisse Erkenntniß von der Welt überhaupt, und insonderheit von dieser Welt erlange, und es beruhet demnach unter andern, auf diesem Satze, die Richtigkeit der Cosmologie, und überhaupt die Möglichkeit, daß ein

den-

denkendes Wesen eine richtige und überzeugende Erkenntniß von der Welt erlange. Von einem Undinge, und von einer Träumerey kan man zwar eine Vorstellung erlangen, die in gewisser Absicht logisch richtig ist; allein wer alsdenn nicht irren will, der muß dabey allemal überzeugt seyn, daß er nichts denke. Weil aber die Welt eine Wahrheit und Gewißheit hat, so können wir allemal überzeugt seyn, daß, wenn wir eine Welt denken, wir eine Vorstellung haben, die mehr Wahrheit enthält, als die blosse logische Wahrheit. §. 89.

§. 342.

In einer iedweden Welt muß, eine doppelte metaphysische Wahrheit, von einander unterschieden werden: die schlechterdings nothwendige, und zufällige metaphysische Wahrheit §. 90. Die schlechterdings nothwendige Wahrheit der Welt ist diejenige Ordnung in der Welt, welche schlechterdings nothwendig ist §. 336. und sie komt der Welt zu, in so ferne ihr Wesen und ihre Eigenschaften, samt dem Wesen, wesentlichen Stücken, und Eigenschaften aller ihrer Theile, innerlich möglich und in einander auf eine schlechterdings nothwendige Art gegründet sind. Vermöge dieser Wahrheit würde die Welt ein ungereimtes Unding werden, wenn irgends etwas von dem Wesen, wesentlichen Stücken und Eigenschaften der Welt und ihrer Theile wegfiele. Die zufällige metaphysische Wahrheit im Gegentheil komt der Welt zu, in so ferne sie samt ihren Theilen würklich ist, und zufällige Beschaffenheiten in sich enthält. Diese Wahrheit komt der Welt zu, in so ferne sie zufällig ist, und sie besteht in der zufälligen Ordnung, die in der Welt angetroffen wird §. 336. Die Welt hat eine solche zufällige Wahrheit, in so ferne ihre zufällige Theile auch nicht beysammen seyn, und andere Gründe und Folgen haben könnten, als sie würklich haben. Alle diejenigen Welten, die blos möglich sind, müssen zwar eine schlechterdings nothwendige metaphysische Wahrheit haben, allein da sie keine reelle Würklichkeit haben, so haben sie auch in der That keine zufällige metaphysische

sische Wahrheit; sie würden aber dieselbe augenblicklich erhalten, so bald sie würklich würden. Unsere würkliche Welt aber hat, beyde Wahrheiten, zusammengenommen. Um ihrer schlechterdings nothwendigen Wahrheit willen, kan man von ihr eine mathematisch gewisse Erkenntniß vom ersten Range erlangen; und weil sie auch eine zufällige Wahrheit hat, so sind zwar unsere Erfahrungen ganz gewiß, weil sie uns das Würkliche in dieser Welt vorstellen, welches nur zufällig wahr ist; allein sie sind doch nicht so gewiß, als die Erkenntniß schlechterdings nothwendiger Wahrheiten. Die Erfahrung lehrt auch z. E. daß unter den Begebenheiten der Welt eine andere Ordnung, und auch ein anderer Zusammenhang, möglich ist, und also ist die Wahrheit derselben nur zufällig. Es ist ganz gewis, daß es heute geregnet, daß hernach die Sonne geschienen, daß es hernach wieder geregnet. Da es nun möglich ist, daß diese Abänderungen des Wetters anders hätten auf einander folgen können, so ist, die heutige Abänderung des Wetters, nur zufälliger Weise wahr.

§. 343.

Ob es gleich unleugbar ist, wie alsobald erhellen wird, daß die Wahrheit und Gewißheit der Welt im Ganzen betrachtet, die Wahrheit und Gewißheit aller ihrer einzeln Theile, in sich enthalte, und ohne derselben nicht stat finden könne: so können doch beyde von einander unterschieden werden, wie ein iedwedes Ganzes von seinen Theilen unterschieden werden kan. Da wir nun in den beyden vorhergehenden Absätzen, die Wahrheit und Gewißheit der Welt im Ganzen betrachtet, untersucht haben; so laßt uns nunmehr zeigen, worin die Wahrheit und Gewißheit der Theile der Welt bestehe. Und da muß man zweyerley, von einander, unterscheiden. Einmal die Wahrheit und Gewißheit der Theile der Welt, in so ferne sie ausser dem allgemeinen Zusammenhange ihrer Welt betrachtet werden; und zum andern diejenige Wahrheit und Gewißheit, welche den Theilen der Welt zukomt, in so ferne sie mitten in dem ganzen

Zu-

Zusammenhange ihrer Welt betrachtet werden. Es ist gar zu leicht zu begreifen, daß dieser Unterschied vollkommen gegründet ist. Gesetzt man stelle sich vor, daß Julius Cäsar sein Vorhaben nicht ausführen können, sondern daß er das Schicksaal des Catilina erfahren: so enthält diese Begebenheit nichts ungereimtes und unmögliches, folglich hat dieselbe, wie alle mögliche Dinge, eine Wahrheit und Gewißheit; allein sie ist in dieser Welt weder wahr noch gewiß, und ein jeder Historienschreiber würde was falsches erzehlen, wenn er diese Begebenheit für wahr ausgeben wolte. Doch wir wollen, diesen Unterschied der doppelten Wahrheit und Gewißheit der Welt, deutlicher zeigen. Zu dem Ende müssen wir erst zeigen, was in einer Welt möglich und unmöglich. Nemlich **was in einer Welt möglich seyn soll**, das muß ein endliches Ding seyn, welches nicht nur an sich möglich ist, welches auch nicht blos in diesem und jenem Zusammenhange hypothetisch möglich ist, sondern was auch in dem ganzen allgemeinen Zusammenhange der Welt möglich ist: kurz, was in einer Welt würklich seyn kan. Folglich muß es, einmal, keinem einzigen der übrigen Theile der Welt widersprechen; sondern, zum andern, entweder ein Grund oder eine Folge der übrigen Theile der Welt, oder beydes zugleich seyn. **Alles demnach ist in einer Welt unmöglich**, was in derselben Welt nicht seyn kan, und dahin gehört: 1) was nicht endlich ist. Denn alle Theile der Welt sind endlich, und es ist demnach schlechterdings unmöglich, daß dasjenige, was unendlich ist, ein Theil der Welt sey. Das Unendliche ist ausser der Welt zwar möglich, aber in keiner einzigen Welt. 2) Was schlechterdings unmöglich ist. Denn was an sich unmöglich ist, kan nicht würklich seyn. Folglich kan es kein Theil einer Welt seyn, und es ist also in allen Welten unmöglich. 3) Was in gar keinem Zusammenhange möglich ist: denn das kan auch, in dem Zusammenhange der Welt, nicht möglich seyn. 4) Was einem oder mehrern Theilen der Welt dergestalt widerspricht, daß sie unmöglich zugleich in der Welt seyn könnten. So sehen

wir

wir aus der Erfahrung, daß der Sieg der Pompejanischen Parthey in Rom, mit dem Siege der Parthey des Cäsars, unmöglich in dieser Welt zugleich seyn können. Und 5) was, in allen übrigen Theilen der Welt, keinen Grund und keine Folge hat. Denn wenn ein solches Ding in der Welt wäre, so wäre alsdenn ein Theil in der Welt, welcher mit den übrigen nicht verknüpft wäre, und also würde alsdenn kein allgemeiner Zusammenhang in der Welt seyn, welches unmöglich ist §. 319. Und hieraus ist klar, was in dieser Welt möglich, oder unmöglich ist. Was in dieser Welt möglich ist, das muß endlich und an sich möglich seyn, keinem einzigen der übrigen Theile der Welt widersprechen, und mit allen übrigen Theilen der Welt verknüpft seyn. Was also in dieser Welt würklich ist, das muß in derselben auch möglich seyn: weil keine Würklichkeit, ohne Möglichkeit, stat finden kan. Und was in der Welt nicht würklich ist, das ist auch in derselben nicht möglich. Denn wenn es in der Welt möglich wäre, so hätte seine Würklichkeit ihre Gründe und Folgen in der Welt, und wenn es demohnerachtet nicht würklich wäre, so wären in dieser Welt Gründe ohne Folgen, und Folgen ohne Gründe, welches beydes nicht stat finden kan. §. 41. 42. Wir können demnach nachher oder von hintenher und aus dem Erfolge allemal wissen, was in der Welt möglich oder unmöglich ist. Alles was geschehen ist oder geschieht, das muß in der Welt möglich seyn; was aber nicht geschehen ist, oder nicht geschieht, das muß in der Welt unmöglich seyn. Ob wir Menschen noch einen andern Weg haben, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sache in dieser Welt zu erkennen, das wird vielleicht aus den künftigen Untersuchungen erhellen. So viel aber ist gewis, daß wir Menschen in unendlich vielen Fällen gar nicht wissen können, ob etwas in dieser Welt möglich oder nicht möglich sey. Denn da wir Menschen, den ganzen Zusammenhang in der Welt, nicht übersehen können, so können wir auch nicht wissen, ob eine Sache denen uns unbekanten Theilen der Welt widerspreche oder nicht, in de-

nenselben gegründet sey oder nicht? Folglich kan uns vieles in dieser Welt unmöglich zu seyn scheinen, welches in derselben nicht unmöglich ist; eben so, als uns manches in dieser Welt möglich zu seyn scheinen kan, welches demohnerachtet in derselben unmöglich ist. Wie ofte geschieht es nicht, daß uns eine Begebenheit in der Welt wahrscheinlich und ungewis vorkomt, und daß wir dieselbe mit der grösten Zuversicht hoffen oder fürchten, die aber demohnerachtet nicht geschieht, und also in der Welt unmöglich ist. Und im Gegentheil erfolgen manche Begebenheiten so unerwartet, daß wir sie weder gehoft noch gefürchtet haben, und wir können sie ofte nicht einmal glauben, wenn sie uns vorher gesagt werden. Daher murren wir Menschen wider GOtt und tadeln seine Wege, und versuchen ihn wohl gar, weil wir nach unsern engen Einsichten annehmen, daß etwas in der Welt möglich sey, und geschehen müsse, was doch in derselben unmöglich ist. Hieraus erhellet also, daß der Begrif, von der Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Sache in dieser Welt, von grosser Wichtigkeit sey. Wenn wir diese Begriffe recht überlegen, so werden wir um so viel leichter, mit der Regierung GOttes, und allen unsern Schicksaalen, zufrieden seyn, indem wir versichert sind, daß alles was in der Welt möglich ist, auch in derselben geschehe, und also werden wir uns wenigstens vor vieler vergeblichen Hofnung und Furcht, den beyden vornehmsten Henkern des menschlichen Gemüths, in acht nehmen können.

§. 344.

Nunmehr sind wir im Stande, uns, von der doppelten Wahrheit und Gewißheit der Theile der Welt, einen deutlichen Begrif zu machen. Die erste Wahrheit und Gewißheit komt ihnen zu, wenn man sie, ausser dem allgemeinen Zusammenhange der Welt, betrachtet. Alle mögliche Dinge haben eine Wahrheit und Gewißheit, §. 90. 93. und also müssen auch alle Theile der Welt wahr und gewis seyn, indem sie nicht nur eine innerliche Möglichkeit besitzen, sondern auch Gründe und Folgen haben, und wenn sie auch

nicht

nicht in den allgemeinen Zusammenhang der Welt eingeflochten seyn solten: denn so sind alle mögliche Dinge beschaffen §. 37. Die andere Wahrheit und Gewißheit der Theile der Welt besteht, in ihrer Möglichkeit in dem allgemeinen Zusammenhange der Welt §. 343. Alsdenn sind sie, mit allen übrigen Theilen der Welt, zugleich möglich und verknüpft, und folglich dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes gemäs. Und folglich ist, die Möglichkeit in der Welt, eine Wahrheit und Gewißheit der Theile der Welt, welche zu ihrer übrigen Wahrheit und Gewißheit, die ihnen zugeschrieben werden muß, wenn man sie ausser dem allgemeinen Zusammenhange der Welt betrachtet, hinzukomt. Es ist vor sich kar, daß diese andere Wahrheit und Gewißheit keinem Theile der Welt zukommen könnte, wenn er nicht die erste Wahrheit und Gewißheit hätte, und also ist diese ein Grund, worauf jene beruhet §. 343. Nun sind alle Theile der Welt in ihr möglich §. 343. Folglich haben alle Theile einer Welt, in ihrer Welt, diese doppelte Wahrheit und Gewisheit. Hieraus erhellet demnach, daß die Wahrheit und Gewißheit der Welt im Ganzen betrachtet, in dem Inbegriffe aller Wahrheit und Gewißheit der Theile der Welt, bestehe. Denn wenn auch nur Ein Theil in der Welt in derselben keine Wahrheit und Gewißheit hätte, so würde etwas in der Welt seyn, welches dem übrigen widerspräche, und mit dem übrigen nicht verknüpft wäre. Mithin wäre alsdenn in der Welt ein Widerspruch, und kein allgemeiner Zusammenhang, und man könnte also der Welt keine durchgängige Wahrheit zuschreiben. Hieraus ist zugleich klar, warum es uns Menschen sehr schwer oder wohl gar unmöglich ist, von einer Begebenheit in dieser Welt, die wir nicht selbst erfahren, völlig gewiß zu werden. Denn wir können diese Gewißheit nicht eher erlangen, bis wir nicht die Wahrheit einer Begebenheit in dieser Welt erkennen, oder bis wir nicht ihre Möglichkeit in dieser Welt erkennen. Da nun dieses, ausser unserer eigenen Erfahrung, in sehr wenig Fällen von uns

geschehen kan; so können wir, wenn wir eine Sache in dieser Welt nicht selbst erfahren, in wenigen Fällen gewis wissen, was in dieser Welt würklich ist oder nicht. Ein anderes ist es, wenn wir eine Sache selbst erfahren. Alsdenn wissen wir gewiß, daß sie in dieser Welt würklich sey, und also erkennen wir alsdenn mit der grösten Gewißheit, daß sie in der Welt möglich sey §. 343. und also auch wahr sey, und ganz gewiß geschehe. Diese Betrachtung ist ganz ungemein nöthig und nützlich, weil wir dadurch in den Stand gesetzt werden, die Gewißheit und Ungewißheit unserer Erkenntniß, die wir von den Dingen in der Welt haben, und welche den allergrösten Theil der menschlichen Erkenntniß ausmacht, gründlich und vernünftig zu beurtheilen.

§. 345.

Es erhellet demnach aus dem vorhergehenden, daß ein iedweder Theil der Welt, in derjenigen Welt, wohin er gehört, eine bestimte Wahrheit und Gewißheit habe. Denn ein iedweder Theil der Welt ist nicht nur an und vor sich betrachtet wahr und gewis, sondern auch in dem allgemeinen Zusammenhange derjenigen Welt, wovon er ein Theil ist §. 344. Nun ist diese Wahrheit und Gewißheit kein Verhältniß, sondern eine innerliche Bestimmung §. 49. und also bey einem iedweden würklichen Dinge bestimt, indem ein würkliches Ding in Absicht auf alle seine innerlichen Bestimmungen bestimt ist §. 59. 60. Ein iedweder Theil einer Welt ist, in seiner Welt, was würkliches §. 292. Folglich hat ein iedweder Theil einer Welt, in derselben, eine bestimte Wahrheit und Gewißheit. Und es ist also vor sich klar, daß alle Dinge, alle Veränderungen, alle Begebenheiten dieser Welt, sie mögen nun vergangen oder gegenwärtig oder zukünftig seyn; kurz, daß alle Theile dieser Welt, in derselben, eine bestimte Wahrheit und Gewißheit haben. Und wie kan dieses auch anders möglich seyn? Ein Theil dieser Welt ist eben der und kein anderer, weil er eben denen und keinen andern Theilen der Welt gemäs ist, ihnen nicht widerspricht, und eben diese und keine andere Gründe

und

und Folgen in den übrigen Theilen der Welt hat. Folglich kan kein Theil dieser Welt, in dem allgemeinen Zusammenhange derselben, anders seyn und erfolgen, als er würklich ist und erfolget. Bey den vergangenen und den gegenwärtigen Theilen der Welt, ist diese Sache vor sich klar. Kan das vergangene in der folgenden Zeit anders werden, als es gewesen? Es ist unmöglich, daß es ungeschehen gemacht werden könnte. Und das Gegenwärtige ist allemal so bestimt, daß, indem es schon gegenwärtig ist, es unmöglich ist, daß es was anders seyn solte, als es in der That ist. Was aber das Zukünftige betrift, so scheint es uns zum voraus nicht so bestimt zu seyn. Allein das rührt blos aus unserer Unwissenheit her, indem wir den ganzen Zusammenhang der Welt nicht übersehen können. In der That aber muß man, um des gegenwärtigen Lehrsatzes willen, behaupten: daß auch die zukünftigen Dinge eine bestimte Wahrheit haben, und ganz gewis und unausbleiblich eben so und nicht anders erfolgen werden, als sie in der That erfolgen. Denn alle zukünftige Begebenheiten haben in dem vorhergehenden und gegenwärtigen Zustande der Welt, um des allgemeinen Zusammenhangs willen, ihre Gründe, die völlig bestimt sind. Wo einerley Grund ist, da muß auch einerley Folge seyn §. 203. Folglich ist das Zukünftige, durch das Vergangene und Gegenwärtige, schon so bestimt, daß es eben so und nicht anders unausbleiblich erfolgen muß, als es erfolget. Es verhält sich hier eben so, wie in einem Vernunftschlusse. Wenn man zwey Vordersätze festsetzt, so kan kein anderer Schlussatz als nur ein einziger draus folgen. Z. E. Alle mögliche Dinge haben einen Grund; nun ist GOtt ein mögliches Ding: kan aus diesen beyden Wahrheiten wohl irgends eine andere Wahrheit folgen, als, GOtt hat einen Grund? Man muß demnach annehmen, daß in dieser Welt, alles ohne Ausnahme, durch den allgemeinen Zusammenhang nur auf eine einzige Art bestimt sey, und es hat demnach alles seine bestimte Wahrheit und Gewißheit. Es folget dieses auch daher, weil die Welt ein

einzelnes Ding ist, und also eine andere Welt seyn würde, wenn auch nur ein einziger Theil der Welt anders wäre, als er würklich ist §. 330. Alexander der Grosse ist, in einem gewissen Jahre seines Alters, gestorben. Wäre er früher oder später gestorben, so wäre eine andere Welt würklich. Da dieses nun nicht ist, so ist der Tod des Alexanders in eben dem Alter, da er gestorben ist, nur die einzige Bestimmung, die in dieser Welt wahr und gewiß ist; alle andere Bestimmungen der Zeit des Todes dieses Königes sind, in dieser Welt, falsch.

§. 346.

Wenn man der Sache genauer nachdenkt, so findet man, daß die Wahrheit und Gewißheit aller Dinge in der Welt nichts anders sey, als ihre hypothetische Nothwendigkeit in der Welt. Denn alle Wahrheit eines Dinges besteht darin, daß es möglich ist, und Gründe und Folgen hat §. 89. 90. Das Gegentheil davon ist unmöglich, weil alsdenn ein Ding unmöglich seyn, und weder Gründe noch Folgen haben müste, welches ungereimt ist §. 21. 83. Nun ist dasjenige nothwendig, dessen Gegentheil unmöglich ist, §. 103. Folglich ist die Wahrheit nichts anders, als die Nothwendigkeit der Sache. Wir werden auch allemal finden, daß wir nur alsdenn eine Sache gewiß wissen können, wenn wir erkennen, sie könne nicht anders seyn als sie ist, oder sie sey nothwendig. In so ferne wir aber eine Sache uns blos als zufällig, nicht aber zugleich als nothwendig vorstellen, in so ferne sind wir allemal ungewis. Daher sind uns die meisten zukünftigen Begebenheiten so ungewis, weil wir zum voraus ihre Nothwendigkeit gar nicht einsehen können. Folglich haben alle würkliche Dinge in der Welt, alle Begebenheiten, eine Nothwendigkeit. Sie haben in dieser Welt ihre bestimten Gründe und Folgen. Diese Welt ist nun eben diese und keine andere, und folglich ist es in dieser Welt unmöglich, daß irgends etwas anders sey, als es ist. Allein diese Nothwendigkeit ist nur hypothetisch, weil sie aus einem Zusammenhange ausser einander befindli-

cher

cher Gründe und Folgen, Ursachen und Würkungen, herfließt §. 104. welche der Zufälligkeit nichts schadet. So wenig das Vergangene seine Zufälligkeit verliehrt, weil es nicht ungeschehen gemacht werden kan; so wenig das Gegenwärtige aufhört zufällig zu seyn, weil es, indem es geschieht, nothwendig würklich ist §. 233. so wenig verliehren die zukünftigen Dinge ihre Zufälligkeit, ob sie gleich nunmehr, nachdem diese Welt einmal würklich geworden, unvermeidlich sind, ob man sie gleich nicht hindern kan, ob man ihnen gleich nicht widerstehen kan, und ob sie gleich unausbleiblich nur auf eine einzige Art erfolgen, welche durch den ganzen vorhergehenden Zustand der Welt bestimt ist, und also hypothetisch nothwendig gemacht worden.

§. 347.

Die ganze Schwierigkeit, welche man wider die, in den vorhergehenden Absätzen behauptete, allgemeine hypothetische Nothwendigkeit, bestimte Wahrheit und Gewißheit aller Dinge und Begebenheiten in der Welt, machen kan, beruhet blos darauf, daß man sich einbildet, es werde dadurch die Zufälligkeit der Welt geleugnet, und ein blindes Schicksaal behauptet. Allein diese ganze Einbildung rührt blos daher, weil man weder von der Zufälligkeit, noch von der hypothetischen und absoluten Nothwendigkeit, einen richtigen und deutlichen Begrif hat. Um diese Schwierigkeit zu heben, wollen wir folgende Anmerkungen machen. 1) Viele verwechseln das Zufällige mit dem, was man einen ohngefähren Zufall nennt. Wenn man Würfel in die Hand nimt, und man betrachtet diesen Vorfall blos in Absicht auf unsere Erkenntniß, so ist es, wenn die Würfel fallen, ganz unbestimt, ob man fünf oder sechs Augen u. s. w. werfen wird. Und so, denkt mancher, müsten alle Begebenheiten der Welt, ehe sie geschehen, auf ein blosses Gerathewohl, durch einen Hazard geschehen, wenn sie zufällig bleiben sollen. Allein wer die Zufälligkeit so erklärt, der macht sich davon einen falschen Begrif, und es ist unmöglich, daß irgends etwas in der Welt auf diese Art solte zu-

fällig seyn können §. 326. Wer nun die gegenseitige Meinung fatalistisch nennt, der versteht gewis nicht, was das unwidertreibliche Schicksaal eigentlich sagen will. 2) Viele bilden sich ein, daß die Zufälligkeit mit gar keiner Nothwendigkeit verbunden seyn könne, und sie verlangen demnach, man solle die Zufälligkeit der Dinge in der Welt dergestalt behaupten, daß man ihnen, was ihre Würklichkeit betrift, gar keine Nothwendigkeit zuschreibe. Allein die Zufälligkeit, ohne alle Nothwendigkeit, ist unmöglich. Das Zufällige muß eine Möglichkeit und Wahrheit in der Welt haben, und die ist nothwendig. Es muß seinen hinreichenden Grund haben, und wenn derselbe einmal da ist, so kan es nicht ausbleiben, noch anders erfolgen als es erfolget, und indem es ist, ist es nothwendig §. 233. Folglich muß unser Gegner erst erweisen, daß die Zufälligkeit ohne alle Nothwendigkeit möglich sey. Wir behaupten vermöge der Gründe, welche angeführt worden sind, das Gegentheil. 3) Viele bilden sich ein, daß die ganze Welt, in dem ganzen vergangenen und gegenwärtigen Zustande, aufs genaueste eben dieselbe gewesen seyn und seyn könne, als sie gewesen ist und noch ist, und daß demohnerachtet, eine gewisse zukünftige Begebenheit, auf mehr als eine Art erfolgen könne. Man setze z. E. es sey die Frage, wenn ehe ein iezt lebender Mensch sterben werde? so bilden sich manche Leute ein, daß die ganze Welt, vom Anfange an bis diesen Augenblick, eben so seyn könne als sie ist, und daß demohnerachtet beydes in derselben geschehen könne, nemlich daß derselbe Mensch Morgen sterbe, und auch nicht sterbe. Allein dieses ist ungereimt. Wenn wir setzen, daß dieser Mensch Morgen sterbe, so hätte die ganze Welt vom Anfange an eine andere Welt seyn müssen, wenn derselbe Mensch Morgen nicht sterben soll. Folglich ist es in dieser Welt hypothetisch nothwendig, daß dieser Mensch Morgen sterbe. 4) Die allerwenigsten können, die absolute und hypothetische Nothwendigkeit, von einander unterscheiden, da sie doch, sonderlich durch einen doppelten Unterschied, ganz offen-

fenbar von einander unterschieden sind. Einmal das absolut Nothwendige kan gar nicht anders seyn als es ist. Was aber hypothetisch nothwendig ist, das kan anders seyn als es ist. GOtt ist so schlechterdings nothwendig, als zweymal zwey viere ist. Es ist aber auch kein Fall möglich, in welchem zweymal zwey mehr oder weniger als viere ausmacht, oder GOtt anders wäre als er ist. Wenn ich im Gegentheil sage, daß ich in dieser Welt hypothetisch nothwendig bin, so ist offenbar, daß ich demohnerachtet anders seyn könnte, als ich bin. Zum andern, das absolut Nothwendige ist durch einen Zusammenhang bestimt, in welchem die Gründe schlechterdings nothwendig sind, das hypothetisch Nothwendige aber nur durch einen Zusammenhang, in welchem die Gründe zufällig sind. Jenes kan unmöglich in einem andern Zusammenhange gedacht werden, und es ist kein Zusammenhang möglicher Dinge möglich, in welchem es anders seyn könnte, als es ist. Allein dieses könnte andere Gründe und Folgen haben, als es hat, es könnte, in einem andern Zusammenhange, und also selbst anders seyn. So lange es aber in diesem Zusammenhange und keinem andern ist, so lange hat es eben diese und keine andere Gründe, und es kan also nicht anders seyn als es ist. Man nehme also eine Begebenheit dieser Welt welche man will, so ist sie nothwendig, und kan nicht anders seyn, so lange diese Welt würklich ist. Allein diese Welt hätte auch können nicht würklich seyn, folglich ist es möglich, daß diese Begebenheit andere Gründe habe, und also könnte sie auch anders seyn, nur nicht in dieser Welt. Wer nun demohnerachtet glaubt, daß unsere Meinung die Zufälligkeit der Welt aufhebe, der scheint keine Gaben von der Natur empfangen zu haben, diese Materie nach deutlichen Begriffen zu entscheiden.

Der siebende Abschnit,

Von der Vollkommenheit der Welt.

§. 348.

Die Vollkommenheit gehöret unter die allgemeinen Eigenschaften aller möglichen Welten, wie die Einheit, die Ordnung und die Wahrheit, und wir müssen demnach dasjenige hier untersuchen, was von der Vollkommenheit der Welt überhaupt gesagt werden kan. Nun ist überhaupt von allen möglichen Dingen erwiesen worden, daß sie vollkommen und gut sind §. 99. Kein Ding kan, ohne alle Vollkommenheit und Güte, möglich und würklich seyn. Folglich hat auch eine iedwede mögliche Welt, und also auch diese Welt, eine Vollkommenheit und Güte. Und da nun überdies eine iedwede Welt ein endliches Ding ist §. 296. alle endliche Dinge aber eine Unvollkommenheit haben, und in gewisser Absicht böse sind §. 197. so ist auch diese Welt, wie eine iedwede andere mögliche Welt, unvollkommen und böse. Und wenn man sich also einen richtigen Begrif von einer Welt machen will, so muß man sich dieselbe, unter andern, allemal als ein Ding vorstellen, welches gut und böse, vollkommen und unvollkommen zugleich ist. Und eben so ist ein iedweder Theil der Welt gut und böse zugleich, weil ein iedweder derselben ein endliches Ding ist. §. 199. Man würde sich einen höchst falschen Begrif von der Welt machen, wenn man sich eine Welt, oder irgends etwas in der Welt, als ganz gut, und als ein durchaus vollkommenes Ding vorstellen wolte, in welchem gar nichts böses und unvollkommenes vorhanden wäre. Es ist schlechterdings unmöglich, daß eine Welt seyn solte, oder ein Zustand der Welt, oder ein Theil, und eine Begebenheit in der Welt, welche ohne alle Mängel und Fehler und Unvollkommenheit seyn solten. Die Welt, und alles was drinnen ist, hat eine böse Seite. Es ist demnach ein wunderlicher Irrthum, wenn sich manche einbilden, daß

in

in der Welt, wenn die Teufel und Menschen nicht gesündiget hätten, gar nichts böses würde gewesen seyn, daß der Mensch in dem Stande der Unschuld keiner Unvollkommenheit würde unterworfen gewesen seyn, und daß die Seeligen in jenem Leben, von allen Unvollkommenheiten, werden befreyet werden. Es gibt viele Leute, welche manche Dinge in der Welt eine Zeitlang, blos von der guten Seite, betrachten. Diese ganze Zeit über schwimmen sie in Freude und Vergnügen, und wenn sie mit der Zeit auch die böse Seite erblicken, so erstarren sie gleichsam vor Schreck, und brechen in bittere und verzweifelungsvolle Klagen aus. Die Thoren solten bedenken, daß dieses nicht anders seyn könne. Die Welt, und alles was drinnen ist, kan unmöglich ganz gut seyn. Auf der andern Seite ist es ebenfals ein Irrthum, wenn man die Welt, oder einen Zustand, eine Begebenheit, und irgends einen andern Theil der Welt, für ganz böse und unvollkommen halten wolte: denn, ein ganz durchaus unvollkommenes Ding, ist schlechterdings unmöglich §. 131. Eine Sache mag in der Welt noch so böse zu seyn scheinen, so hat sie doch allemal eine gute Seite. Gleichwie die Unvollkommenheit, die den besten Dingen in der Welt anklebt, uns billig abhalten soll, nicht zu viel Vergnügen über die Güter dieser Welt zu fühlen; also soll auch die Vollkommenheit, welche den allerschlimsten Dingen in der Welt noch zukomt, den Verdrus über das Böse in der Welt mäßigen und versüssen. Derjenige, welcher die Welt und die weltlichen Dinge blos lobt, macht sich eben so wohl einen falschen Begrif von der Welt, als derjenige, welcher sie blos tadelt.

§. 349.

Das Ganze ist nichts anders, als der Inbegrif aller seiner Theile, und es kan demnach in dem Ganzen nichts anders enthalten seyn, als was in den Theilen und in den Verbindungen derselben angetroffen wird. §. 147. 149. Nun ist die Vollkommenheit nichts anders, als die Zusammenstimmung vieler Realitäten zu einer Realität §. 94. Folg-

lich ist die Vollkommenheit des Ganzen, der Inbegrif aller Realitäten, welche in allen seinen Theilen und den mannigfaltigen Verbindungen derselben angetroffen werden, und welche zu Einer Realität zusammenstimmen. Diese Betrachtung setzt uns in den Stand, uns einen richtigen Begrif von den Vollkommenheiten der Welt, im Ganzen betrachtet, zu machen. Es besteht nemlich dieselbe in der Menge und in dem Inbegriffe, aller Realitäten und Vollkommenheiten, welche 1) in allen Theilen der Welt befindlich sind, es mögen nun dieselben vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Dinge seyn, sie mögen Substanzen oder Accidenzien, Begebenheiten, Veränderungen, Geister, Körper, sie mögen seyn was sie wollen. Ein iedweder Theil der Welt muß das seinige, als ein Contingent, zur Vollkommenheit der ganzen Welt, beytragen. Denn da ein iedweder Theil der Welt eine Vollkommenheit und Realitäten hat, so gehören dieselben insgesamt zur Vollkommenheit der ganzen Welt, als welche der gemeinschaftliche Schaz ist, zu welchem ein ieder Theil der Welt seinen Beytrag thun muß. Hieraus ist also klar, daß die Vollkommenheit dieser Welt im Ganzen betrachtet zu keiner Zeit auf einmal vorhanden sey, indem zu derselben nicht nur alle Vollkommenheiten vergangener Dinge, die also nicht mehr sind, gehören, sondern auch die Vollkommenheiten aller zukünftigen Dinge, die noch nicht sind. Zum 2) gehören, zur Vollkommenheit der ganzen Welt, alle Realitäten, welche, in den verschiedenen Verbindungen und Zusammenfügungen der Theile der Welt, angetroffen werden. Eine iedwede dieser Verbindungen ist was mögliches und würkliches, und muß also ihre Realitäten und Vollkommenheiten haben, welche insgesamt zu demjenigen Inbegriffe der Realitäten gehören, der die Vollkommenheit der Welt im Ganzen betrachtet ist. Und 3) wird zu dem Begriffe der Vollkommenheit der Welt im Ganzen betrachtet erfodert, daß man sich alle Realitäten, welche in den verschiedenen Theilen der Welt und ihren mannigfaltigen Verbindungen angetroffen werden, in

einer

einer Zusammenstimmung zu Einer Realität vorstelle. Sonst würden die Realitäten der Welt keine Vollkommenheit ausmachen, wenn sie nicht in einen gemeinschaftlichen Brennpunct zusammenflössen. Daß aber, unter den Realitäten der Welt, eine solche Zusammenstimmung angetroffen werde, erhellet auch noch aus dem allgemeinen Zusammenhange, in welchem alles in der Welt mit einander steht. Folglich sind alle Realitäten in der Welt in einander gegründet, und weil sie zusammen Eine Vollkommenheit, welche die Vollkommenheit der ganzen Welt ist, ausmachen müssen §. 348. so müssen sie endlich in Einer Realität, als in ihrem Mittelpuncte, oder als in ihrer gemeinschaftlichen Folge zusammenfliessen.

§. 350.

Auf eine ähnliche Art verhält es sich, mit der Unvollkommenheit der Welt im Ganzen betrachtet. Sie besteht in dem Inbegriffe aller Verneinungen, welche in der Welt angetroffen werden §. 135. 136. Und da nun die Unvollkommenheit des Ganzen, in dem Inbegriffe der Unvollkommenheiten aller Theile desselben, besteht: so besteht die Unvollkommenheit der ganzen Welt, welche neben ihrer Vollkommenheit in ihr angetroffen wird, in dem Inbegriffe aller Unvollkommenheiten aller Theile der Welt. Und dahin gehören 1) alle Verneinungen, Unvollkommenheiten und Uebel, Fehler und Mängel, welche in allen Geistern und Körpern, Substanzen und Accidenzien, Begebenheiten und Veränderungen, kurz in allen Theilen der Welt, angetroffen werden. Eine iedwede Unvollkommenheit, die in einem Theile der Welt angetroffen wird, ist doch daran Schuld, daß in der Welt nicht mehr Realität befindlich ist. Denn wenn stat derselben, in diesem Theile der Welt, die entgegengesetzte Realität und Vollkommenheit wäre, so wäre in der ganzen Welt eine grössere Anzal der Realitäten, und also eine grössere Vollkommenheit. Folglich ist eine iede Unvollkommenheit, die in irgends einem Theile der Welt angetroffen wird, das Gegentheil von einem gewissen Grade der

Voll-

Vollkommenheit der ganzen Welt, und sie ist also eine Unvollkommenheit der ganzen Welt. 2) Alle Verneinungen, Unvollkommenheiten und Uebel, welche in den verschiedenen und mannigfaltigen Verbindungen der Theile der Welt, sie mögen nun auf einander folgen oder zugleich neben einander da seyn, angetroffen werden. Denn da diese unterschiedenen Verbindungen der Theile der Welt, eben so wohl als diese Theile selbst, endlich sind: so haben sie, wie alle endliche Dinge auch ihre Unvollkommenheiten, welche ebenfals zu der Unvollkommenheit der Welt, im Ganzen betrachtet, als ein Beytrag gehören. Diese Unvollkommenheit dieser Welt im Ganzen betrachtet, ist, in keiner Zeit, ganz und auf einmal würklich. Sondern ein grosser Theil von ihr ist schon vergangen, indem, die vergangenen Unvollkommenheiten aller vergangenen Theile der Welt, ebenfals zu ihr gehören. Und auf eben die Art ist, ein grosser Theil dieser Unvollkommenheit, immer in dieser Welt noch zukünftig, weil die zukünftigen Unvollkommenheiten aller zukünftigen Theile der Welt gleichfals, zur Unvollkommenheit der Welt im Ganzen betrachtet, gerechnet werden müssen.

§. 351.

Die Vollkommenheit einer iedweden und also auch dieser Welt ist von doppelter Art: eine schlechterdings nothwendige, und eine zufällige. Erstlich hat eine iedwede Welt eine schlechterdings nothwendige und metaphysische Vollkommenheit, weil ein iedwedes mögliches Ding, §. 99. und ein iedwedes endliches Ding, dergleichen die Welt ist, eine solche Vollkommenheit haben muß. Die Welt hat ja ein Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften. Alle Theile der Welt haben gleichfals ihr Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften. In allen diesen Bestimmungen sind Realitäten und Vollkommenheiten, welche schlechterdings nothwendig sind, und welche also einen Inbegrif schlechterdings nothwendiger Realitäten ausmachen, welcher der ganzen Welt zukomt, und es ist also derselbe die schlechterdings nothwendige Vollkommenheit der Welt im Ganzen betrachtet

tet §. 349. Diese Vollkommenheit heißt die metaphysische Güte der Welt, und die Welt ist, in so fern sie diese Vollkommenheit hat, metaphysisch gut. Diese Vollkommenheit kan der Welt weder gegeben noch genommen werden, und wenn auch diese Welt nicht wäre würklich geworden, so würde sie demohnerachtet diese Vollkommenheit gehabt haben; und diese Vollkommenheit ist auch dadurch nicht vermehrt worden, daß die Welt die Würklichkeit erlangt hat. Zum andern ist auch, in einer iedweden Welt, wie in einem iedweden endlichen Dinge §. 198. eine zufällige Vollkommenheit und Güte möglich, und wenn die Welt würklich ist, auch würklich. Zur Vollkommenheit der Welt gehören ja alle Realitäten, die in den Theilen der Welt angetroffen werden. Nun sind die Theile der Welt zufällig, und es sind demnach alle Realitäten, die zu der Würklichkeit der Theile der Welt gehören, zufällig. Nun kan keine Welt anders gedacht werden, als ein zufälliges Ding. Folglich muß man, die Vollkommenheit der Welt, sich eines Theils als eine zufällige Vollkommenheit vorstellen. Kurz in einer iedweden Welt läßt sich, ihre Möglichkeit und ihre Würklichkeit, von einander unterscheiden. Die schlechterdings nothwendige Vollkommenheit der Welt ist in ihrer Möglichkeit anzutreffen, die zufällige aber in ihrer Würklichkeit. Da nun alle Welten würklich seyn können, so kan auch eine iedwede Welt eine zufällige Vollkommenheit haben. Da aber nur Eine Welt würklich ist, welches die unsrige ist, so hat auch nur Eine Welt, in der That und würklich, eine zufällige Vollkommenheit und Güte.

§. 352.

Eben so ist in einer iedweden Welt eine doppelte Unvollkommenheit, und ein doppeltes Uebel anzutreffen. Einmal eine schlechterdings nothwendige Unvollkommenheit, oder das metaphysische Uebel, weil alle endliche Dinge diese Unvollkommenheit haben §. 197. Zu dieser schlechterdings nothwendigen Unvollkommenheit der Welt gehören alle Schranken, Verneinungen und Uebel, die in dem Wesen,

der wesentlichen Stücken und Eigenschaften der Welt, und aller Theile derselben, angetroffen werden. Ohne diesem Uebel kan gar keine Welt möglich seyn, und es ist unmöglich, daß eine Welt von diesem Uebel solte können befreyet werden. Diese Unvollkommenheit der Welt ist die erste Quelle aller Uebel, aller Sünden, und aller übrigen Unvollkommenheiten, sie mögen Namen haben wie sie wollen, und sie ist also um so viel mehr zu merken. Zum andern hat auch die Welt, eine zufällige Unvollkommenheit. In einer iedweden Welt ist eine zufällige Unvollkommenheit, und ein zufälliges Uebel möglich, und wenn sie würklich ist, auch würklich §. 198. Folglich müssen in unserer Welt, viele zufällige Uebel, angetroffen werden. Es ist unmöglich, daß eine Welt solte würklich seyn können, in welcher, ausser der schlechterdings nothwendigen Unvollkommenheit, gar keine andere Unvollkommenheit anzutreffen wäre. Zu dieser zufälligen Unvollkommenheit der Welt gehören alle zufällige Einschrenkungen und Unvollkommenheiten, welche in der Würklichkeit, in den zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen aller Theile der Welt, angetroffen werden, z. E. die Irrthümer, die Sünden, die Krankheiten, und wie sie alle Namen haben mögen. Alle diese Betrachtungen setzen uns in den Stand, uns vor dem Irrthume zu hüten, vermöge dessen man sich entweder einen zu vortheilhaften oder zu nachtheiligen, einen zu guten oder zu schlechten Begrif, von der Welt macht.

§. 353.

Zu der Vollkommenheit der Welt müssen alle Realitäten gerechnet werden, die in der Welt angetroffen werden. §. 349. Nun ist die Möglichkeit der Welt, der allgemeine Zusammenhang, und die durchgängige Ordnung in derselben, ihre Einheit und Wahrheit, eine Realität, wie ein iedweder von selbst auf den ersten Blick einzusehen im Stande ist. §. 48. Folglich gehören, alle diese angeführten Beschaffenheiten der Welt, zu der Vollkommenheit der Welt. Und da in einer iedweden Vollkommenheit, Regeln der Voll-

kom-

kommenheit, angetroffen werden, durch deren Beobachtung eben die Vollkommenheit entsteht. §. 96. so sind auch, in einer iedweden Welt, Regeln ihrer Vollkommenheit. Wer die Welt, und die Dinge in derselben, ihrer Güte nach recht beurtheilen will, der muß nothwendig diese Regeln wissen. Denn wenn etwas in der Welt geschieht, es sey auch was es wolle, so ist es den Regeln der Vollkommenheit der Welt gemäs, oder es ist ihnen nicht gemäs. Ist das erste, so ist es gut und vollkommen, ist aber das andere, so ist es böse und unvollkommen. Wem nun die Regeln der Vollkommenheit unbekant sind, dem kan vieles gut zu seyn scheinen, so es nicht ist, und böse, welches gut ist. Dieser Gedanke ist ungemein fruchtbar. Wir Menschen versehen es gewöhnlicher Weise darin, daß wir, die Dinge und Begebenheiten in der Welt, ganz verkehrt beurtheilen. Wir tadeln nur gar zu oft den Lauf der Dinge in der Welt, und sagen wol gar, es wäre besser, wenn es anders in der Welt gienge. Wie lächerlich und unvernünftig handeln wir nicht! Wir solten bedenken, daß es unendlich viele Regeln der Vollkommenheit der Welt geben könne, die uns ganz unbekant sind. Folglich kan uns eine Sache vortreflich gut zu seyn scheinen, die aber sehr böse ist, weil sie diesen uns unbekanten Regeln der Vollkommenheit widerspricht. Und eben so kan uns etwas sehr böse zu seyn scheinen, welches aber sehr gut ist, weil es denen uns unbekanten Regeln der Vollkommenheit gemäs ist. Wenn ein Krieg entsteht, so sagen beynahe alle Leute, es würde besser seyn, wenn Friede bliebe. Haben denn diese Leute etwa so eine genaue Einsicht, in das System aller Regeln der Vollkommenheit der Welt, daß sie so genau wissen, ob Krieg oder Frieden in diesem Falle besser sey? Ein Mensch, der mit Bescheidenheit, die Schranken seines Verstandes und seiner Einsichten, fühlt, der wird also in den meisten Fällen, wenn er gefragt wird: ob es besser wäre, wenn dieses oder jenes in der Welt geschähe? die Hand auf den Mund legen, und sein Urtheil zurück halten.

Der

Der achte Abschnitt.

Von der Grösse der Welt.

§. 354.

Ein iedwedes mögliches Ding hat, eine gewisse Grösse §. 76. Da nun die Welt ein mögliches Ding ist, §. 295. so hat auch eine iedwede Welt, und also auch diese würkliche Welt, eine gewisse Grösse, welche noch dazu bey dieser Welt würklich bestimt ist. Denn in einem iedweden würklichen Dinge sind, alle innerlichen Bestimmungen, bestimt §. 59. Nun ist, die Grösse, eine innerliche Bestimmung §. 69. Folglich hat unsere Welt eine bestimte Grösse. Eine iedwede Welt ist ein Ganzes, welches aus vielen Theilen besteht. §. 292. Nun besteht, die Grösse eines Dinges, in der Vielheit der Theile §. 76. Folglich ist unleugbar, daß eine iedwede Welt eine Grösse habe. Nun ist eine Grösse um so viel grösser, ie mehrere Theile in derselben angetroffen werden, und ie grösser ein iedweder derselben ist. Folglich 1) ie mehr endliche würkliche Dinge in der Welt bey einander und auf einmal da sind, desto grösser ist die Welt; ie weniger aber derselben neben einander auf einmal da sind, desto kleiner ist die Welt. Z. E. Die Welt ist um so viel grösser, ie grösser der Raum ist, durch welchen sie ausgedehnt ist, sie ist aber um so viel kleiner, ie einen kleinern Raum sie einnimt. 2) Je mehr endliche würkliche Dinge in der Welt sind, die auf einander folgen, desto grösser ist die Welt; ie wenigere aber auf einander folgen, desto kleiner ist die Welt. Daher ist die Welt desto grösser, ie grösser ihre Dauer ist, und ie länger die Zeit ist, die sie schon gestanden hat, und noch stehen oder würklich seyn wird. 3) Je grösser die Theile sind, aus denen die Welt besteht, desto grösser ist sie, ie kleiner aber diese Theile sind, desto kleiner ist die Welt. Folglich begreift, die Grösse der Welt im Ganzen betrachtet, alle Arten der Grösse in sich, welche in einem iedweden ihrer Theile in der That angetroffen werden.

den. Und wenn man daher mehrere Welten, ihrer Gröſſe nach, mit einander vergleichen, und wiſſen will, welche unter beyden gröſſer ſey, als die andere; ſo muß man ſie nicht blos, in Abſicht einer von dieſen dreyen Regeln, mit einander vergleichen. Es kan z. E. eine Welt aus mehr Theilen beſtehen, als eine andere, und demohnerachtet kan die andere gröſſer ſeyn, als die erſte, wenn ſie aus wenigern aber ſo groſſen Theilen beſteht, daß dieſelben an Gröſſe alle Theile der erſtern übertreffen. Diejenige Welt iſt demnach die gröſte, in welcher eine Gröſſe befindlich iſt, die bey einer Welt unmöglich gröſſer ſeyn kan. Folglich iſt die allergröſte Welt, erſtlich, aus ſo vielen endlichen würklichen Dingen, die bey einander befindlich ſind, zuſammengeſetzt, als in einer Welt auf einmal bey einander ſeyn können. Das iſt: die allergröſte Welt nimt den allergröſten Raum ein. Zum andern erſtreckt ſich, die Dauer der allergröſten Welt, durch die längſte Zeit die möglich iſt; oder ſie beſteht aus ſo vielen auf einander folgenden endlichen Dingen, als in der Welt nur auf einander folgen können. Und drittens beſteht die gröſte Welt, aus den gröſten Theilen, die in der Welt möglich ſind. Ein iedweder Theil in der gröſten Welt muß in ſeiner Art ſo groß ſeyn, daß er in dem allgemeinen Zuſammenhange der Welt nicht gröſſer ſeyn kan. Und folglich muß die allergröſte Welt, unter allen möglichen Welten, in allen Abſichten die allergröſte Gröſſe haben.

§. 355.

Wenn wir einer iedweden Welt eine Gröſſe beylegen, ſo verſtehen wir darunter nicht blos eine ausgedehnte Gröſſe, oder eine Menge und Vielheit ſolcher Theile, die auſſer einander wirklich ſind §. 186. ſondern auch eine iedwede andere Gröſſe, und einen iedweden Grad der Realitäten, welcher in den Theilen der Welt, und den mannigfaltigen Verbindungen derſelben, angetroffen wird. Und wenn man der Sache genauer nachdenkt, ſo wird man leicht finden, daß die eigentliche Gröſſe der Welt in der Menge ihrer Realitäten beſteht. Eine Verneinung eines Dinges beſteht in einer

Abweſenheit, und in ſo ferne ein Ding Verneinungen hat, in ſo ferne fehlt ihm etwas. §. 48. Durch das, was einem Dinge fehlt, wird es nicht groß oder gröſſer, wie z. E. die Gelehrſamkeit eines Menſchen durch ſeine Unwiſſenheit nicht vermehrt wird, indem dieſelbe in demjenigen beſteht, was er weiß, nicht aber in demjenigen, was er nicht weiß. Folglich kan man ſich ſehr leicht überzeugen, daß die eigentliche Gröſſe der Welt in der Menge der Realitäten und der Grade einer iedweden derſelben beſtehe, welche in allen Theilen der Welt ohne Ausnahme, und in allen ihren mannigfaltigen Verbindungen, angetroffen werden. Es iſt wahr, auch die Verneinungen haben eine Gröſſe, und man kan alſo in der Welt eine Gröſſe ihrer Verneinungen gedenken und annehmen. Allein ſo wenig, die Gröſſe der Unwiſſenheit eines Menſchen, einen Menſchen groß oder gröſſer macht, indem ſie ihn vielmehr kleiner macht; eben ſo wenig beſteht die Gröſſe der Welt, oder ein Theil derſelben, in der Gröſſe ihrer Verneinungen. Folglich ie mehrere und gröſſere Realitäten in der Welt angetroffen werden, oder mit einem Worte, ie vollkommener ſie iſt, deſto gröſſer iſt ſie; und ie gröſſer eine Welt iſt, deſto vollkommener muß ſie ſeyn §. 354. Unterdeſſen mag eine Welt noch ſo groß ſeyn, ſo kan ſie doch unmöglich eine uneingeſchrenkte Gröſſe beſitzen. Denn ſie iſt ihrem Weſen nach ein endliches Ding, und alle ihre Theile ſind endliche Dinge §. 292. Folglich hat weder ſie noch irgends einer ihrer Theile die allergröſte Realität, ſondern nur einen Grad der Realität, der noch gröſſer ſeyn könnte §. 191. Folglich iſt die Gröſſe der Welt ein Inbegrif ſolcher Realitäten, die gröſſer ſeyn könnten, und mithin iſt auch die allergröſte Welt ein eingeſchrenktes Ding. Es iſt wahr, eine Welt kan ſo groß ſeyn, daß eine Welt, welche noch gröſſer wäre, ein ungereimtes und ſchlechterdings unmögliches Ding ſeyn würde: und ſo iſt die allergröſte Welt beſchaffen. Allein ob gleich keine Welt möglich iſt, welche gröſſer als die allergröſte Welt wäre, ſo kan doch ein Ding möglich ſeyn, welches

keine

keine Welt ist, und welches auch die allergrösste Welt an reeller Grösse übertrift, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit erwiesen werden wird. Folglich ist, auch die allergrösste Welt, ein eingeschrenktes und umgrenztes Ding.

§. 356.

Aus dem Begriffe, den wir uns von der Grösse der Welt gemacht haben, fliessen verschiedene mögliche Folgen, die wir nach einander untersuchen wollen. 1) Je grösser eine Welt ist, desto grösser ist auch ihre Zufälligkeit; ie kleiner aber eine Welt ist, desto kleiner ist auch ihre Zufälligkeit. Denn die Zufälligkeit eines Dinges ist um so viel grösser, ie öfter das Gegentheil von ihm möglich ist; oder ie mehrere, ihm entgegengesetzte, Dinge möglich sind §. 106. Nun ist ein iedweder Theil einer Welt zufällig, und wir wollen nur setzen, daß ein iedweder dieser Theile ein einziges ihm entgegengesetztes mögliches Ding habe, da ihm doch sehr viele mögliche Dinge entgegengesetzt seyn können. Es ist demnach klar, daß eine Welt um so viel mehr entgegengesetzte mögliche Dinge habe, aus ie mehrern Theilen sie besteht, oder ie grösser sie ist. Folglich ist ihre Zufälligkeit um so viel grösser, ie grösser sie ist; ie kleiner sie aber ist, desto wenigere mögliche Dinge sind ihr entgegengesetzt, und sie ist also in einem um so viel kleinern Grade zufällig. Je mehr Theile die Welt hat, desto öfter und mannigfaltiger kan sie geändert werden, und ie veränderlicher sie ist, desto grösser ist ihre Zufälligkeit. Weil nun die beste Welt zugleich die gröste ist, so werden wir in der Lehre von der besten Welt zeigen können, daß es so weit entfernt ist, daß diese Welt einem blinden Schicksaale unterworfen werde, wenn man sie für die beste ausgibt, daß vielmehr in keiner Welt das blinde Schicksal unmöglicher ist, als in der besten. 2) Je grösser die Welt ist, desto grösser ist der allgemeine Zusammenhang, der in ihr angetroffen wird; ie kleiner aber eine Welt ist, desto kleiner ist auch der allgemeine Zusammenhang, welcher unter ihren Theilen befindlich ist. Je grösser eine Welt ist, aus desto mehr Theilen besteht sie.

Folglich sind, um so viel mehr Dinge, in ihr mit einander verbunden. Je mehr mit einander verbundene Dinge in einem Zusammenhange angetroffen werden, desto gröſſer ist dieser Zusammenhang §. 28. Ja ie gröſſer die Welt ist, desto gröſſer sind ihre Theile, die mit einander verbunden sind §. 354. Je gröſſer aber die mit einander verbundene Dinge sind, desto gröſſer ist der Zusammenhang, in welchem sie stehen §. 28. Folglich ist, in einer gröſſern Welt, allemal ein gröſſerer allgemeiner Zusammenhang, als in einer kleinern. 3) Je gröſſer eine Welt ist, desto gröſſer ist ihre Einheit; ie kleiner sie aber ist, desto kleiner ist ihre Einheit. Denn ie gröſſer eine Welt ist, desto mehr Theile sind mit einander verbunden, und zwar durch einen desto gröſſern Zusammenhang, wie gleich ietzo erwiesen worden. Je mehr Theile oder Bestimmungen in einem Dinge, und ie unzertrenlicher sie verbunden sind, desto gröſſer ist die Einheit eines solchen Dinges §. 72. Es ist demnach in einer gröſſern Welt allemal eine gröſſere Einheit, als in einer kleinern. 4) Je gröſſer eine Welt ist, desto gröſſer ist die Ordnung, welche in derselben angetroffen wird; ie kleiner aber die Welt ist, desto kleiner ist die in derselben befindliche durchgängige Ordnung. Denn in einer gröſſern Welt sind mehrere und gröſſere Theile, die einander zugeordnet sind, als in einer kleinern §. 354. Je mehr Dinge in einer Ordnung zusammengeordnet sind, und ie gröſſer diese Dinge sind, desto gröſſer ist die Ordnung §. 58. Folglich ist in einer gröſſern Welt eine gröſſere Ordnung, als in einer kleinern. 5) Je gröſſer eine Welt ist, desto gröſſer ist auch ihre Wahrheit und Gewißheit, ie kleiner aber eine Welt ist, desto kleiner ist auch ihre Wahrheit und Gewißheit. Die Wahrheit besteht in der Ordnung §. 91. Nun ist gleich ietzo erwiesen worden, daß in einer gröſſern Welt eine gröſſere Ordnung angetroffen werde, als in einer kleinern. Also muß auch in jener mehr Wahrheit, und mithin auch mehr Gewißheit seyn, als in dieser §. 91. 93. Ja ie gröſſer eine Welt ist, desto mehr Möglichkeit bekomt

eben

eben dadurch ein iedweder Theil derſelben, weil er mit um ſo viel mehr andern Dingen zugleich möglich iſt, und ie mehr mannigfaltiges in einem Dinge befindlich iſt, deſto gröſſer iſt ſeine Möglichkeit §. 29. und deſto mehr ſtimt es mit dem Satze des Widerſpruchs überein. Folglich iſt eine Welt dem Satze des Widerſpruchs um ſo viel gemäſſer, ie gröſſer ſie iſt. Ferner ie gröſſer die Welt iſt, deſto gröſſer iſt in ihr der allgemeine Zuſammenhang ihrer Theile, und mithin bekomt eben dadurch, ein ieder Theil, um ſo viel mehr Gründe und Folgen. Folglich ſtimt eine Welt, ie gröſſer ſie iſt, um ſo viel mehr mit dem Satze des zureichenden Grundes überein. Es iſt demnach klar, daß eine Welt um ſo viel mehr, mit den allgemeinen Grundſätzen der menſchlichen Erkentniß, übereinſtimme, ie gröſſer ſie iſt; das iſt: ſie hat eine deſto gröſſere Wahrheit und Gewißheit, ie gröſſer ſie iſt §. 89. 6) Je gröſſer eine Welt iſt, deſto gröſſer iſt die hypothetiſche Nothwendigkeit aller ihrer Theile; ie kleiner ſie aber iſt, deſto kleiner iſt auch dieſe Nothwendigkeit ihrer Theile. Denn die Wahrheit und Gewißheit der Welt, und aller ihrer Theile, beſteht in der hypothetiſchen Nothwendigkeit §. 346. Je gröſſer alſo die Wahrheit und Gewißheit eines endlichen Dinges iſt, deſto gröſſer iſt auch ſeine hypothetiſche Nothwendigkeit. Da nun gleich ietzo erwieſen worden, daß eine Welt um ſo viel mehr Wahrheit und Gewißheit habe, ie gröſſer ſie iſt; ſo iſt auch in einer gröſſern Welt eine gröſſere hypothetiſche Nothwendigkeit, als in einer kleinern. Und endlich 7) iſt eine Welt um ſo viel vollkommener und beſſer, ie gröſſer ſie iſt; ie kleiner ſie aber iſt, deſto kleiner iſt auch ihre Vollkommenheit. Je gröſſer die Welt iſt, deſto mehrere und gröſſere Theile ſtimmen mit einander zuſammen §. 354. Je mehrere und gröſſere mannigfaltige Stücke in einem Dinge zuſammenſtimmen, deſto gröſſer iſt ſeine Vollkommenheit und Güte §. 97. Folglich iſt in einer gröſſern Welt mehr Vollkommenheit und Güte, als in einer kleinern. Weil in einer gröſſern Welt mehrere und gröſſere

Theile angetroffen werden, als in einer kleinern; so sind auch in jener mehrere und grössere Realitäten, als in dieser; ja, die eigentliche Grösse einer Welt, besteht eben in dem Grade ihrer Realität §. 355. Der Grad der Realität eines Dinges ist, seine Vollkommenheit §. 94. Folglich ist die Welt um so viel vollkommener, ie grösser sie ist. Alle diese Folgen geben uns einen deutlichern Begrif von der wahren Grösse der Welt, und sie werden uns, sonderlich in der Lehre von der besten Welt, sehr grosse Dienste leisten.

Das andere Capitel, von den Theilen der Welt.

Der erste Abschnitt, von den einzeln Substanzen, woraus die Welt besteht.

§. 357.

Bisher haben wir die Welt, im Ganzen betrachtet, untersucht. Wir haben alle ihre Theile zusammengenommen, und dieselben als Ein Ding betrachtet, und die vornehmsten Eigenschaften dieses Dinges in Betrachtung gezogen. Nunmehr ist es Zeit, die Welt, so zu reden, stückweise zu untersuchen. Man kan unsere Welt als ein Gebäude betrachten, welches, aus sehr vielen verschiedenen und mannigfaltigen Theilen, zusammengesetzt ist. Wer sich einen rechten vollständigen Begrif von einer Uhr machen will, der muß sie nicht blos im Ganzen betrachten; sondern wenn er diese Maschine recht will kennen lernen, so muß er alle Räder, die Kette, die Feder und alle übrigen Theile derselben besonders untersuchen. Und auf eine ähnliche Art muß man es, mit der Welt, machen, wenn man sie recht will kennen lernen. Wenn wir nun auf unsere Erfahrung achtung geben, und der-

derselben in unseren Schlüssen folgen; so werden wir leicht überzeugt werden, daß es in dieser Welt, um aufs allgemeinste davon zu reden, eine dreyfache Gattung der Theile gebe. Einmal werden wir, eine unendliche Menge von Accidenzien, in der Welt gewahr, die wir insgesamt als Theile der Welt ansehen können, und müssen: denn alles Mannigfaltige, so in einem Dinge von andern unterschieden werden kan, ist ein Theil desselben. Folglich ist ein ieder Gedanke, eine iede Bewegung, eine iede Veränderung, Erscheinung und Begebenheit in dieser Welt, kurz, ein iedwedes Accidenz der Körper, und anderer Dinge in der Welt, ein Theil derselben. Zum andern werden wir gewisse Theile der Welt gewahr, die wir Körper nennen, Sonne, Mond und Sterne, die Körper der Thiere und Menschen, und unzählig viele andere Körper, und die machen die zweyte Classe der Theile der Welt aus, welche uns die unleugbare Erfahrung an die Hand gibt. Nun werden wir uns überzeugen, daß ein iedweder Körper, der in unsere Sinne fält, ein Inbegrif vieler Substanzen sey. Folglich muß es drittens noch eine Classe der Theile der Welt geben, die wir mit unsern Sinnen nicht mehr erreichen können, und das sind die einzeln Substanzen, deren eine iedwede nicht aus vielen Substanzen besteht. Wo Inbegriffe der Substanzen sind, da gibt es auch einzelne Substanzen. Und wo keine einzelne Substanzen sind, da kan es auch keine Inbegriffe derselben geben, und auch keine Accidenzien, weil diese ohne Substanzen nicht würklich seyn können. Dem zufolge ist sonnenklar, daß, die einzelnen Substanzen, die Grundtheile der Welt sind, aus denen die Welt, als aus ihrem Urstoffe, oder als aus ihren Materialien, zusammengesetzt ist. Wenn man also von den Theilen der Welt handeln will, so ist es der Natur gemäs, daß man die einzeln Substanzen, woraus die Welt besteht, zuerst in eine genauere Erwegung ziehe. Wir wollen also, auch in diesem Stücke, der Natur folgen.

§. 358.

Wir wollen uns demnach vor allen Dingen überzeugen, daß in einer iedweden möglichen Welt entweder eine, oder mehrere endliche Substanzen, die den Namen der Substanzen wahrhaftig verdienen, seyn müssen. Und da können wir folgendergestalt schliessen: ein iedwedes mögliches Ding ist entweder einfach, oder zusammengesetzt §. 178. Eine iedwede mögliche Welt ist ein mögliches Ding §. 295. Folglich kan man alle Welten, in zwey Classen, abtheilen. Zu der ersten gehören diejenigen möglichen Welten, die keine zusammengesetzte sondern einfache Dinge sind; und zu der andern diejenigen, die zusammengesetzte Dinge sind. Nun ist keine Welt möglich, in welcher keine endliche Substanzen, oder einige endliche Substanzen angetroffen werden §. 311. Folglich besteht, eine einfache Welt, aus einer einzigen endlichen Substanz; weil sie ein zusammengesetztes Ding seyn würde, wenn sie aus vielen Substanzen bestünde §. 181. Eine zusammengesetzte Welt aber besteht, aus vielen endlichen Substanzen. Oder, da ich die Lehre von den einfachen Substanzen oder Monaden ganz übergehe, so können wir uns diese Sache auf eine andere Art vorstellen. Nemlich es ist keine Welt möglich, in welcher gar keine Substanz angetroffen wird §. 311. Folglich besteht, eine iedwede mögliche Welt, entweder nur aus einer einzigen endlichen Substanz, oder aus mehrern, die entweder neben und ausser einander würklich sind, oder auf einander folgen. Ist das erste, so wollen wir eine solche Welt eine einfache Welt nennen, ohne zu bestimmen, ob sie eine Monade sey oder nicht. Das erste mögen diejenigen denken, welche Lust und Vermögen haben, die Lehre von den Monaden zu begreifen. Ist das andere, so wollen wir, eine solche Welt, eine zusammengesetzte Welt, nennen. Wenn wir unsere Erfahrung zu Rathe ziehen, so können wir, mit der zuversichtlichsten Gewißheit, annehmen, daß unsere Welt eine zusammengesetzte Welt sey. Denn alle unsere Sinne überzeugen uns, von der Würk-

lichkeit

lichkeit vieler Körper in dieser Welt. Die Sonne ist, ausser und neben unserm Erdboden, würklich. Wenn nun die Sonne keine Substanz in sich enthielte, so könnte sie unmöglich an einem, von allen übrigen Körpern abgesonderten, Orte würklich seyn. Und eben so verhält es sich auch mit unserm Erdboden, und unzählig vielen andern Körpern, die in dieser Welt ausser einander vorhanden sind. Folglich sind in dieser Welt viele endliche Substanzen ausser und neben einander, und unsere Welt ist demnach eine zusammengesetzte Welt.

§. 359.

So lange es Weltweise gegeben hat, so lange ist es wahr gewesen, daß nichts so ungereimt seyn kan, welches nicht von diesem oder jenem Weltweisen solte seyn behauptet worden. Wer solte denken, daß es Leute gegeben habe, welche allen ihren Sinnen zum Trotz behauptet haben, daß diese Welt kein zusammengesetztes Ding sey? Und gleichwol hat es Egoisten gegeben, welche diese Welt nur für eine einzige Substanz gehalten, und sie haben sich selbst für diese Substanz, oder für die ganze Welt gehalten. Ein Egoist leugnet die reelle Würklichkeit desjenigen Dinges, welches man seinen Körper nennet, desgleichen die reelle Würklichkeit aller übrigen Dinge, die man Körper nennt. Er gibt zwar zu, daß er sich Sonne, Mond und Sterne, als ausser seinen Gedanken würkliche Dinge, in dieser Welt vorstelle. Er gibt zu, daß ihm diese Welt so vorkomme, als wenn sie unendlich viele Substanzen in sich enthalte, die ausser einander würklich sind. Allein er hält diese seine Vorstellung für ein Blendwerk seiner Sinne, und für einen bezaubernden Schauplatz, den er sich selbst blos in seiner Einbildungskraft aufbauet. Alles, was er sich ausser sich vorstellet, alle andere Menschen, Thiere, Pflanzen, Blitz, Donner, und wie es Namen haben mag, hält er für blosse Gedanken in sich, die keinen reellen Gegenstand ausser ihm haben. Und wenn man ihn fragt: was die Welt sey, so antwortet er: ich, und weiter ausser mir nichts. Das lä-

cherlichste bey dieser Meinung ist, einmal, daß die Egoisten keine Secte ausmachen können. Denn wenn es auch nur zwey Egoisten geben solte, so ist einer darunter, nach ihren eignen Lehrsätzen, nur eine Phantasie des andern. Und wenn man also mit mehrern Egoisten zugleich einen Streit bekommen solte, so kan man den Streit so lange verschieben, bis die Narren unter sich ausgemacht haben, wer unter ihnen eine reelle Würklichkeit habe, damit man nicht etwa mit einem blossen Traume, als mit einer Person, zu streiten anfange. Und zum andern erkent in iedweder, so bald ihm ein Egoist sein Lehrgebäude prediget, den Augenblick die abgeschmackte Ungereimtheit desselben. Denn ich weiß aufs allergewisseste, daß ich eine reelle Würklichkeit habe. Wenn nun ein Egoiste mir sein Lehrgebäude vorträgt, so gibt er eben dadurch mich für einen blossen Gedanken aus, den er in seiner Einbildungskraft erzeuget, und ich sehe also auf einen Blick, daß er raset. Wenn man nun aber das Lehrgebäude eines Egoisten widerlegen will, so hüte man sich, 1) daß man nicht etwa glaube, es sey gar keine Welt möglich, die nur in einer einzigen endlichen Substanz bestehe. Eine solche Welt ist in der That möglich, der Egoist irret nur, daß er unsere Welt für eine solche Welt hält; und 2) daß man nicht etwa glaube, als sey dieses Lehrgebäude atheistisch. Ein Egoist kan sich eben so wohl von der Würklichkeit GOttes überzeugen, wenn er sich nur für eine endliche Substanz hält, und nicht zugleich ein Fatalist ist. So wohl als viele endliche Substanzen ohne GOtt nicht würklich seyn können, eben so wohl wird auch die Gottheit, zur Würklichkeit einer einzigen endlichen Substanz, erfodert. Die Widerlegung des Egoisten geschieht, vornemlich durch die Erfarung. Die Vernunftlehre überzeugt uns, daß unsere unmittelbare Erfahrung richtig und gewiß sey. Nun empfinden und erfahren wir in dieser Welt unmittelbar viele ausser einander befindliche Dinge, und es ist also, das Lehrgebäude des Egoisten, der untrüglichen Erfahrung zuwider. Als

Male-

Malebranche lehrte: daß wir, von der Würklichkeit unserer Seele, mehr und leichter und eher überzeugt seyn können, als von der Würklichkeit des Körpers, weil wir wider das Zeugniß unserer Augen und andrer Sinne Einwürfe machen können: so sagt man, daß einige seiner Schüler den Zweifel noch höher getrieben, und wider das Zeugniß unserer Sinne, von dem Daseyn aller andern Dinge ausser uns, Zweifel gemacht. Daher denn, diese thörichte Meinung, entstanden. Und man kan nicht leugnen, daß ein hartnäckigter Egoist sehr schwer zu widerlegen ist, indem man, wenn man einmal Lust zu zweifeln hat, wider die Zeugnisse unserer äusserlichen Sinne allemal Scrupel erregen kan. Die wahre Quelle der Egoisterey wird, in der Lehre von der Seele, weiter untersucht werden.

§. 360.

Eine iedwede zusammengesetzte Welt muß, ein Inbegrif vieler endlichen und zufälligen Substanzen, seyn. Denn wenn eine zusammengesetzte Welt, aus lauter Accidenzien, bestünde, so wäre sie so wohl im Ganzen betrachtet, als auch in Absicht auf alle ihre Theile, ein blosses Accidenz. Kein Accidenz kan, ausser allen Substanzen, würklich seyn §. 156. Folglich müssen Substanzen vorhanden seyn, in denen diese Welt würklich seyn könte. Diese Substanzen sind entweder die unendliche Substanz, oder eine einzige endliche Substanz, oder mehrere endliche Substanzen. Das erste ist nicht möglich, weil eine iedwede Welt, und also auch eine zusammengesetzte Welt, nicht anders als, ausser der unendlichen Substanz, würklich seyn kan §. 310. Das andere ist auch nicht möglich, weil ein wahrhaftig und im eigentlichen Verstande zusammengesetztes Ding allemal, aus mehrern Substanzen, besteht §. 181. Man stelle sich vor, daß in einer Welt viele Theile ausser einander wirklich seyn sollen, und daß nur eine einzige Substanz vorhanden wäre, in denen sie sämtlich würklich wären: so wären alle diese Theile nur in einem einzigen Subjecte vorhanden,

den, und ſie könnten unmöglich auſſer einander würklich ſeyn. Folglich wenn eine zuſammengeſetzte Welt, aus lauter Accidenzien, beſtünde, ſo müſten viele endliche Subſtanzen angetroffen werden, in denen ſie zerſtreuet vorhanden wären. Dieſe endliche Subſtanzen können nicht auſſer der Welt vorhanden ſeyn, ſondern ſie gehören als Theile mit zu der Welt: weil eine Welt alle endliche Dinge in ſich begreift, die neben einander würklich ſind, oder auf einander folgen, und zwar ohne alle Ausnahme §. 293. Folglich iſt eine iedwede zuſammengeſetzte Welt, aus vielen endlichen Subſtanzen, zuſammen geſetzt, und ſie iſt alſo ein zuſammengeſetztes Ding, im engern Verſtande. Nun iſt unſere Welt eine zuſammengeſetzte Welt §. 358. Folglich beſteht ſie, aus vielen endlichen Subſtanzen. Und man kan daher mit Recht, alle Theile dieſer und einer iedweden zuſammengeſetzten Welt, in zwey Claſſen abtheilen. Zu der erſten gehören alle endliche Subſtanzen, aus denen die Welt beſteht, ſie mögen nun Geiſter oder andere Subſtanzen ſeyn. Dieſe Theile ſind die erſten Theile oder die Grundtheile einer zuſammengeſetzten Welt, in denen die übrigen befindlich ſind, oder welche die übrigen in ſich enthalten. Zu der andern Claſſe gehören die Accidenzien, alle Beſtimmungen, Verhältniſſe, Veränderungen, und wie ſie alle Namen haben mögen, welche in den einzeln endlichen Subſtanzen, in ihrem Inbegriffe, und in ihren mannigfaltigen Verbindungen unter einander angetroffen werden §. 357.

§. 361.

Ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß wir Menſchen nicht vermögend ſind, diejenigen Subſtanzen, aus denen unſere Welt, als aus den erſten Materialien zuſammengeſetzt iſt, durch unſere Sinne zu beobachten. Man nehme einen Körper, welchen man will, man nehme ein Sandkorn. Man kan daſſelbe zerdrücken, und da ſieht man, daß es in Theile zerfält, die auſſer einander würklich ſind. Und folglich müſſen dieſe Theile Subſtanzen in ſich

ent-

enthalten, weil sie sonst unmöglich, an verschiedenen Oertern, vor sich bestehen und würklich seyn könnten. Und wenn man die allerbesten Vergrösserungsgläser zu Hülfe nimt, so entdeckt man in denen Körpern keine andere Theile, als von denen man augenscheinlich gewahr wird, daß sie Theile ausser Theilen haben, und also aus vielen Substanzen zusammengesetzt seyn müssen. Folglich kan man mit der allergrösten Gewißheit annehmen, daß unsere Sinne viel zu grob sind, als daß sie die allerersten endlichen Substanzen solten bemerken können, aus denen die Welt zusammengesetzt ist. Wenn man also, der Natur und Beschaffenheit dieser Substanzen, genauer nachdenken will, so muß es blos, durch den nachforschenden und tiefsinnigen Verstand, geschehen. Allein wir können, in dieser Nachforschung, nicht gar zu weit kommen: denn wo uns unsere Sinne verlassen, da müssen wir in einer grossen Finsterniß wandeln. Wir wissen aufs allergewisseste, daß diese Substanzen in der Welt würklich vorhanden seyn müssen. Allein, von ihrer Beschaffenheit, kan man nicht viel besonderes sagen. Unterdessen ist es ein löbliches Unternehmen, wenn man dieser Sache genauer nachdenkt. Eine der allerschwersten und tiefsinnigsten Fragen, welche in den neuern Zeiten das Nachdenken der Weltweisen ungemein beschäftiget hat, ist: ob diese Substanzen einfach, oder zusammengesetzt sind? Der Herr von Leibnitz, und nach ihm der Herr von Wolf, haben das erste angenommen, indem sie diese ersten Substanzen der Welt für Monaden halten. Wer aber das letzte annimt, ist ein Materialist. Ein allgemeiner Materialist hält alle Substanzen, die unendliche Substanz und die endlichen Substanzen, für zusammengesetzte Dinge, und er hält es für ungereimt, eine Substanz anzunehmen, die ein einfaches Ding oder eine Monade sey. Man kan den Materialismus in den theologischen, psychologischen, und cosmologischen eintheilen. Der erste behauptet, daß GOtt oder die unendliche Substanz ein zusammengesetztes Ding sey, und diese Meinung

werde

werde ich in der natürlichen Gottesgelahrheit beurtheilen. Der andere nimt an, daß die endlichen Geister, und insonderheit die Seelen der Menschen, und anderer Thiere, zusammengesetzte Dinge sind, und davon werde ich in der Psychologie reden. Der dritte gehört hieher, und da versteht man, durch einen cosmologischen Materialisten, denjenigen, welcher behauptet, daß gar keine Substanz der Welt einfach sey; sondern daß, alle Substanzen der Welt, wahrhaftig zusammengesetzte Dinge sind. Wer ein allgemeiner Materialist ist, der ist allemal auch ein cosmologischer Materialist: denn wer gar keine einfachen Substanzen annimt, der kan auch keine solche Substanzen in der Welt annehmen. Allein ein cosmologischer Materialist ist, nicht allemal nothwendig, auch zugleich ein allgemeiner. Es kan zwar iemand sagen, daß alle endliche Substanzen in der Welt zusammengesetzte Dinge sind; allein er kan zugleich annehmen, daß die einfache Beschaffenheit ein Vorrecht der Gottheit, und daß also die unendliche Substanz ein einfaches Ding sey. Ich habe schon in der Ontologie überhaupt bemerkt, warum ich die Lehre von den einfachen Substanzen in meiner Metaphysik übergehe §. 180. Und ich werde es also hier ganz unentschieden lassen, ob der cosmologische Materialismus ein Irrthum, oder eine Wahrheit sey, und ich werde nur zeigen, daß er, seiner Natur nach, eine ganz unschädliche Meinung sey. Es hilft uns in unserer Erkentniß bis ietzo noch nichts, wenn wir mit der allergrösten Mühe von der Welt behaupten, daß die ersten Substanzen der Welt einfach oder Monaden sind. Wir können, die verschiedenen Beschaffenheiten der Körper, und anderer Dinge in der Welt, dennoch nicht aus ihnen deutlich herleiten, wenn wir sie gleich für einfach halten. Und folglich ist es, in Absicht auf die ganze übrige menschliche Erkenntniß, in so ferne sie uns zu unserer Glückseligkeit in der That brauchbar ist, gleich viel, ob die Grundtheile der Welt einfache oder zusammengesetzte Dinge sind. Weder die Naturlehre, noch die practische Weltweis-

weisheit, noch die Oeconomik, noch die Politik, leiden darunter, wenn man ein cosmologischer Materialist ist. Es hat einige gar zu heftige Feinde des Materialismus gegeben, welche in ihrem Eifer gar so weit gegangen sind, daß sie denselben für eine atheistische Meinung gehalten. Allein, die wahre Ueberzeugung von der Würklichkeit GOttes, fließt aus der Zufälligkeit der Welt, nicht aber aus der einfachen Beschaffenheit ihrer ersten Theile. Und wenn ein Materialist nur kein Fatalist ist, sondern alle zusammengesetzten Substanzen der Welt für zufällig hält, so kan er sich eben so wohl von der Würklichkeit GOttes überzeugen, als ein anderer, der kein Materialist ist. Ueberdis braucht ja ein solcher Materialist nicht anzunehmen, daß GOtt auch zusammengesetzt sey, und ich werde so gar in der natürlichen Gottesgelahrheit darthun, daß es kein atheistischer Irrthum sey, wenn man GOtt selbst für ein zusammengesetztes Ding hält. Möchten doch nur die Menschen ihre Irrthümer allemal, mit einer gehörigen Mäßigung, beurtheilen! Man macht manchmal über eine Meinung ein gewaltiges Geschrey, man verketzert einander, man verfolgt einander mit Feuer und Schwerdt, und wenn man die Sache mit mehrerer Mäßigkeit untersucht, so findet man, daß sie höchstens ein sehr unschuldiger und unschädlicher Irrthum sey. Ich will es also dem Gutbefinden eines iedweden Lesers anheim stellen, zu welcher Parthey er sich schlagen will. Meinem Bedünken nach können die meisten ihre Zeit und Kräfte nützlicher anwenden, als wenn sie untersuchen, ob der cosmologische Materialismus eine wahre oder eine falsche Meinung sey?

§. 362.

Weil wir nun, von den ersten Substanzen der Welt, nicht viel oder gar nichts, durch die unmittelbare Erfahrung wissen können: so befinden wir uns, in Absicht auf dieselben, in einer sehr grossen Finsterniß. Wir können von ihren besondern Unterscheidungsstücken sehr wenig sagen, und das meiste, was wir von ihnen noch wissen, wissen wir

wir von denenjenigen unter ihnen, welche Geister sind, wie künftig erhellen wird. Unterdessen würde es doch eine unverantwortliche Nachläßigkeit seyn, wenn wir uns um ihre weitere Untersuchung gar nicht bekümmern wolten. Je weniger wir von ihnen wissen, desto sorgfältiger müssen wir dieses Wenige in acht nehmen, damit wir nicht, in eine gänzliche Unwissenheit, in Absicht auf dieselben, gerathen. Ein Weltweiser soll, in der Metaphysik, die ersten Gründe aller Dinge untersuchen. Da es nun unleugbar ist, daß die Substanzen, aus denen die Welt als aus ihren ersten Theilen zusammengesetzt ist, die ersten Gründe aller übrigen Theile und Veränderungen in der Welt enthalten: so wollen wir das Wenige, was wir von ihnen wissen, aufs genaueste zusammensamlen, und es den Nachkommen überlassen, noch mehr von ihnen zu erfinden. Und da ist denn vor allen Dingen klar, daß wir alles dasjenige, was bisher von allen möglichen Dingen, von allen Substanzen, und insonderheit von allen endlichen Dingen und Theilen der Welt erwiesen worden, auch von diesen Substanzen behaupten können. Folglich haben diese Substanzen nicht nur eine innerliche Möglichkeit, und ein Wesen §. 58. sondern sie sind auch in einem Zusammenhange möglich, indem sie ihre Gründe und Folgen haben §. 37. Sie haben eine Einheit §. 73. eine Wahrheit und Gewißheit §. 90. 93. Es ist in ihnen eine Vielheit §. 75. und Ordnung §. 87. eine Vollkommenheit und Güte §. 99. Sie haben Realitäten §. 131. Sie sind zufällig §. 296. und folglich veränderlich §. 128. Sie haben einen innerlichen und äusserlichen Zustand §. 162. 163. und sie sind so wohl innerlich, als auch äusserlich veränderlich §. 123. Sie haben eine Kraft §. 159. und ihr Wesen besteht in einem Vermögen. Sie sind in dieser Welt in der That geschäftig und thätig, und verändern ihren Zustand, durch ihre Handlungen, beständig §. 169. Sie befinden sich, unter und mit einander, in einem allgemeinen Zusammenhange §. 319. Sie sind endlich und eingeschrenkt, und besitzen eingeschrenkte Kräfte §. 292.

Sie

Sie haben das metaphysische Uebel, und auch in der würklichen Welt viele zufällige Unvollkommenheiten §. 198. Sie sind in ihrer Welt hypothetisch nothwendig, und haben eine bestimte Wahrheit und Gewißheit §. 345. 346. Sie sind einander eines theils ähnlich, und haben viele Uebereinstimmungsstücke mit einander gemein, sie sind aber auch von einander verschieden, durch manche Unähnlichkeiten und Ungleichheiten §. 201. 213. Doch ich will es dem Leser selbst überlassen, diese Betrachtungen weiter fortzusetzen, und alles was in der Ontologie, und bisher in der Cosmologie, erwiesen worden, auf eine gehörige Art auf diese Substanzen anzuwenden. So viel ist unleugbar, daß derjenige, welcher die Natur dieser Substanzen genauer untersuchen will, diese Eigenschaften derselben, die sie mit allen Dingen, und insonderheit mit allen endlichen Substanzen und Theilen der Welt gemein haben, zum Grunde legen, und nichts von denenselben behaupten müsse, was einer oder mehrerer dieser Eigenschaften widerspricht. Zugleich erhellet auch, daß derjenige noch keinen rechten Begrif von diesen Substanzen habe, der von ihnen nichts weiter weiß, als solche allgemeine Eigenschaften: wer sie recht will kennen lernen, der muß nothwendig ihre besondern Unterscheidungsstücke kennen lernen.

§. 363.

Die ersten Substanzen, aus denen diese Welt, wie eine iedwede andere zusammengesetzte Welt, zusammengesetzt ist, sind eigentlich diejenigen Theile derselben, welche ausser einander würklich sind §. 360. Folglich sind sie, ausser einander, befindlich. Wenn eine Substanz, die diesen Namen mit Wahrheit verdient, in einer andern würklich wäre, so bestünde sie nicht vor sich selbst, sondern sie wäre als ein Accidenz würklich. Sie hätte also das Wesen einer Substanz, und die Würklichkeit eines Accidenz, und das ist ungereimt. Die Würklichkeit ist die Erfüllung des Wesens, und wenn also eine Substanz, als eine wahre Substanz, würklich seyn soll, so muß sie vor sich beste-

hen. Und wenn demnach mehrere Substanzen würklich sind, so besteht eine iedwede derselben vor sich, und sie sind also sämtlich ausser einander würklich. Und wenn es auch bey den Körpern, dem ersten Ansehen nach, scheint, daß der eine in dem andern würklich sey, z. E. das Wasser in einem Schwamme: so kan uns doch ein geringes Nachdenken überzeugen, daß die substantiellen Theile des Wassers nur, in den Hölen und Zwischenräumen des Schwammes, befindlich sind, und sie haben also ihre, von der Würklichkeit der Schwammtheile, abgesonderte Würklichkeit. Es ist also unleugbar, daß alle Substanzen dieser Welt ausser einander würklich sind. Und sie sind entweder zugleich neben einander da, oder sie folgen auf einander, oder man kan beydes von ihnen in verschiedener Absicht sagen. §. 183. 184. Diejenigen Substanzen der Welt, die ausser- und neben einander da sind, bekommen eben dadurch eine iedwede ihren bestimten Ort §. 216. Kan man es sich wohl anders vorstellen, als daß eine in Absicht auf die andere entweder zur Rechten oder zur Linken, oberhalb oder unterhalb, vorhanden sey, oder wie man sich die Stellung derselben gegen einander vorstellen will? Folgen sie auf einander, so bekomt eine iedwede derselben ein gewisses Alter §. 217. Folglich hat eine iedwede Substanz in der Welt einen bestimten Ort, oder ein bestimtes Alter, oder beydes zu gleicher Zeit. Diejenigen, welche behaupten, daß die ersten Substanzen dieser Welt beständig zu gleicher Zeit neben einander da sind, können nicht sagen, daß eine derselben älter oder jünger sey, als die andern. Allein, man würde ungegründete Schwierigkeiten machen, wenn man Bedenken tragen wolte, einer iedweden derselben einen gewissen Ort in derselben zuzuschreiben. Diese Substanzen mögen nun Geister sern, oder nicht, wenn sie wirklich sind, so können sie nicht anders würklich seyn, als an einem gewissen Orte in dieser Welt, und ein Materialist findet gar keine Schwierigkeit dieses zu behaupten. Was aber diejenigen betrift, welche keine Materialisten sind, so übergehen

hen wir die unerheblichen Schwierigkeiten, welche sie wider die Meinung machen, daß auch die Geister einen gewissen Ort einnehmen: weil dieselben auf lauter Spitzfindigkeiten, die keinen erheblichen Nutzen haben, beruhen.

§. 364.

Weil die ersten Substanzen der Welt ausser einander würklich sind, und eine iedwede derselben, ihren eigenen und besondern Ort, einnimt: so folgt daher, daß eine iedwede derselben undurchdringlich sey. Nemlich ein Ding ist undurchdringlich, in so ferne es unmöglich ist, daß, ein anderes ausser ihm befindliches Ding, mit ihm an einem und eben demselben Orte sich befinde. Wenn man sich ein Ding, als durchdringlich, vorstellen will, so muß man annehmen, daß es von einem andern könne durchdrungen werden, das ist: daß ein anderes mit ihm nur einen einzigen Ort einnehmen könne. Wenn man z. E. sagt, der Schmerz durchdringet unsere Seele, so ist offenbar, daß derselbe nicht etwa an einem andern Orte sich befinde, als die Seele, sondern daß der Schmerz in eben dem Orte würklich sey, wo die Seele sich befindet. Oder man nehme ein Beyspiel von den Körpern her, welches zwar nur dem Scheine nach wahr ist, dennoch aber diesen Begrif hinlänglich erleutern kan. Man stelle sich ein Stück Holz vor, und Wasser: das letzte befindet sich an einem andern Orte, als das Holz, wenn aber das Wasser in das Holz dringet, so scheint es, als sey es mit dem Holze hernach an einem Orte, und man kan dieses auch gewissermaassen mit Wahrheit sagen. Und daher sagt man auch, daß das Holz von dem Wasser, oder auch von der Luft, dem Feuer u. s. w. könne durchdrungen werden. In so ferne es nun unmöglich ist, daß ein Ding von dem andern durchdrungen werde, in so ferne schreibt man dem ersten eine Undurchdringlichkeit zu. Da es aber schlechterdings unmöglich ist, daß zwey Dinge, die ausser einander würklich sind, zugleich an einem und eben demselben Orte würklich seyn §. 218. die einzeln Substanzen der Welt aber ausser einander

würklich sind, und keine derselben in der andern und durch die andere bestehen kan §. 360. so ist es ganz unmöglich, daß zwey derselben nicht immer zwey Oerter, sondern nur einen Ort einnehmen solten. Folglich ist, eine iedwede derselben, undurchdringlich. Wenn gleich die eine sich noch so fest an die andere drengen solte, so wird es zwar geschehen können, daß sie die andere, durch ihre überwiegende Macht, verdrenget, und sie nöthiget ihren Ort zu verlassen, um denselben nach ihr einzunehmen. Allein nimmermehr wird es geschehen können, daß sie in die andere hineinfliesse, und mit ihr an einem Orte sey, wie etwa zwey Tropfen Wasser zusammenfliessen, und hernach nur einen einzigen Tropfen ausmachen. Da sie nun also nothwendig ausser der andern bleiben muß, so wird sie auch allemal einen andern Ort als die erste einnehmen, und sie sind also beyde undurchdringlich. Man würde eine sehr schlechte Scharfsinnigkeit an den Tag legen, wenn man z. E. eine ganze weitläuftige Stube sich als Einen Ort vorstellen, und sagen wolte, daß viele Menschen und also viele Substanzen in derselben seyn könnten. Ein solcher Ort ist ein weitläuftiger Raum, und man muß also durch den Ort hier dasjenige verstehen, was wir in der Ontologie darunter verstanden haben §. 216. Und wenn es manchmal scheint, daß ein Körper von dem andern, z. E. das Holz von dem Wasser oder der Luft durchdrungen werde: so kan man doch leicht gewahr werden, daß Luft und Wasser nur in die Zwischenräume dringen, in denen keine Holztheile angetroffen werden. Und es ist also ohne alle Schwierigkeit klar, daß die einzeln Substanzen der Welt undurchdringlich sind. Was uns diese Wahrheit nutze, werden wir balde gewahr werden.

§. 365.

Aus der Undurchdringlichkeit der einzeln Substanzen in der Welt folgt zuförderst, die Ausdehnung und der Raum, welche in einer iedweden zusammengesetzten Welt angetroffen werden. Denn ein iedwedes zusammengesetztes Ding nimt einen Raum ein, und ist ausgedehnt §. 184. 185. Folglich

lich muß auch, eine iedwede zusammengesetzte Welt, ausgedehnt seyn und einen Raum einnehmen. Der Raum und die Ausdehnung entstehen allemal nothwendig, wenn viele Dinge ausser und neben einander vorhanden sind, wie ich dieses in der Ontologie gezeigt habe. Nun besteht eine iedwede zusammengesetzte, und also auch diese, Welt, aus vielen ausser einander befindlichen Substanzen §. 360. Wären dieselben nun durchdringlich, so würde die eine immer in die andere hineinfliessen, so ofte sie dichte neben einander gestelt werden. Und man möchte derselben noch so viele neben einander stellen, so würden sie alle in einen Punct zusammen fallen, und man würde also unmöglich eine Reihe ausser und neben einander befindlicher Dinge bekommen. Folglich würde in ihrem Inbegriffe, weder Raum, noch Ausdehnung, entstehen. Allein da diese Substanzen undurchdringlich sind §. 364. so mag man noch so viele derselben neben einander stellen, und man mag sie so dicht zusammendrengen als man will, sie müssen nothwendig ausser einander bleiben. Und folglich entsteht unausbleiblich ein Raum, und eine Ausdehnung. Die Undurchdringlichkeit der einzeln Substanzen in der Welt ist also, die wahre Ursach des Raums und der Ausdehnung, welche in dieser und in einer iedweden zusammengesetzten Welt angetroffen werden. Alle Schwierigkeit, welche hiewider gemacht werden kan, entsteht nur daher, wenn man den einzeln Substanzen in der Welt alle Ausdehnung abspricht. Da wir aber uns, in die Untersuchung dieser Sache, gar nicht einlassen, so wird man nicht das allergeringste Bedenken tragen können, dieser Wahrheit beyzupflichten.

§. 366.

Alle Dinge in der Welt stehen, in einem durchgängigen und allgemeinem Zusammenhange, mit einander §. 319-322. Folglich müssen auch alle einzele Substanzen, woraus eine zusammengesetzte Welt besteht, in einer allgemeinen Verknüpfung unter und mit einander stehen. Folglich gibt es nicht zwey einzelne Substanzen in der Welt, de-

ren die eine entweder gar keinen Grund, oder gar keine Folge von der andern, oder keins von beiden enthalten solte §. 56. Nun kan man diesen allgemeinen Zusammenhang dieser Substanzen in der Welt noch genauer bestimmen, und sagen, daß sie, unter andern Arten ihrer mannigfaltigen gegenseitigen Verbindungen, auch noch dergestalt mit einander verbunden sind, daß eine iede in die andere würkt, oder von der andern leidet, oder beydes zugleich. Denn man setze zwey Substanzen in der Welt; so ist eine iedwede, wenn sie würklich ist, unaufhörlich geschäftig, und handelt ohne Unterlaß §. 169. Die Kraft einer iedweden, und ihre Handlung, ist ein Theil der Welt. Folglich ist die handelnde Kraft der ersten, mit der handelnden Kraft der andern, um des allgemeinen Zusammenhangs der Welt willen, verbunden. Mithin ist jene entweder ein Grund der andern, oder eine Folge, oder beydes zugleich §. 28. Ist das erste, so enthält die Kraft der ersten einen Grund, warum die Kraft der andern würkt oder geändert wird, und das heist, die erste würkt in die andere §. 166. Ist das andere, so leidet die erste von der andern §. 164. Folglich können nicht nur alle Substanzen einer zusammengesetzten Welt in einander würken, sondern sie würken auch in der That in einander, wenn die Welt würklich ist, deren Theile sie sind. Wir bestimmen hier gar nicht die Art und Weise, wie die einzeln Substanzen in der Welt insgesamt in einander würken. Einige können dieses auf eine nähere oder entferntere Art, in einem höhern oder geringern Grade thun, und wir geben also zu, daß eine Substanz in die andere auf eine so entfernte Art, und in einem so kleinen Grade würken könne, daß wir Menschen nicht vermögend sind, diese Einwürkung zu merken.

§. 367.

Wir haben bisher die einzelnen Substanzen der Welt dergestalt betrachtet, daß wir dasjenige von ihnen und ihrer Beschaffenheit erwogen haben, was ihnen allen ohne Ausnahme zugeschrieben werden kan. Nunmehr müssen wir versu-

versuchen, ob wir nicht im Stande sind, dieselben in ihre Hauptclassen abzutheilen. Und da müssen wir vor allen Dingen einen Grund dieser Eintheilung fest setzen, und derselbe besteht darin, daß eine iedwede Substanz in der Welt die ganze Welt vorstelt. So widersinnisch diese Meinung anfänglich zu seyn scheint, so deutlich kan sie erwiesen werden. Sie begreift, zwey Sätze, in sich. Einmal, aus einer iedweden Substanz kan alles erkant werden, was in der Welt, zu welcher sie als ein Theil gehört, angetroffen wird. Denn eine iedwede Substanz ist, mit allen übrigen Substanzen und Accidenzien der Welt, durch den allgemeinen Zusammenhang verknüpft §. 366. Folglich ist sie entweder ein Grund aller übrigen Theile der Welt, oder eine Folge derselben, oder beydes zu gleicher Zeit §. 28. Ist das erste, so können die übrigen Theile, und folglich die ganze Welt, aus ihr erkant werden; weil der Grund eben dasienige ist, woraus die Folge erkant werden kan §. 27. Ist das andere, so kan ebenfals alles übrige aus ihr erkant werden; weil eine iedwede Folge, ein Erkentnisgrund ihres Grundes, ist §. 41. Folglich ist, eine iedwede Substanz in einer zusammengesetzten Welt, ein Erkentnisgrund aller Theile derselben, folglich auch der ganzen Welt. Nun sagt man, daß ein iedweder Erkentnisgrund dasienige vorstelle, was aus ihm erkant werden kan. Die heilige Schrift ist ein Erkentnisgrund der Dreyeinigkeit in GOtt, und daher sagt man, daß sie uns GOtt als dreyeinig vorstelle. Ein Bild stelt das Original vor, weil es ein Erkentnisgrund desselben ist. Eine Bildsäule stelt einen grossen Helden vor, weil sie ein Erkentnisgrund desselben ist. Folglich stelt, eine iedwede Substanz in der Welt, die Welt und alles dasienige vor, was in ihr enthalten ist. Zum andern kan man auch behaupten, daß in einer iedweden Substanz ein Accidenz oder mehrere Accidenzien angetroffen werden, welche als Abbildungen der ganzen Welt und aller ihrer Theile zu betrachten sind. Denn der Grund, oder die Folge, welche, um des allgemeinen Zusammen-

hangs willen, von allen übrigen Theilen der Welt in einer iedweden Substanz angetroffen werden, sind Accidenzien derselben §. 154. Da nun ein iedweder Grund seiner Folge, und eine iedwede Folge ihrem Grunde, ähnlich ist §. 201. 258. so ist in einer iedweden Substanz ein Accidenz, welches der ganzen Welt, und allen ihren Theilen ähnlich ist, und welches daher mit Recht, eine Vorstellung oder Abbildung der ganzen Welt, genant werden kan. Nach dieser Erklärung kan man also, alle Substanzen der Welt, als Kräfte betrachten, welche die Welt vorstellen. Eine iedwede derselben ist als eine kleine Welt zu betrachten, in welcher die ganze Welt abgeschildert, und im Kleinen vorgestelt wird. Sie sind vorstellende und abbildende Kräfte der ganzen Welt, und sie verhalten sich gegen das ganze Weltgebäude als Spiegel, in denen sie vorgestelt wird.

§. 368.

Alle Schwierigkeit, welche man wider die vorhergehende Wahrheit machen kan, entsteht bloß daher, wenn man Vorstellungen, Erkentniß und Gedanken nicht von einander unterscheiden kan, und wenn man glaubt, daß ein Ding, welches ein anderes vorstelt, sich dasselbe vorstelle. Wir behaupten durch dasjenige, was in dem vorhergehenden Absatze erwiesen worden, gar nicht, daß alle Substanzen in der Welt die Welt erkennen, oder sich dieselbe vorstellen, und noch viel weniger, daß sie insgesamt denken, oder an die Welt denken. Wenn man sagt: ein Spiegel stelle die Person vor, die vor ihm steht; so fält es einem nicht einmal ein, zu behaupten: daß der Spiegel eine Erkentniß von derselben Person habe, oder daß er sich dieselbe Person vorstelle, oder wohl gar Gedanken habe. Sondern ein Spiegel, eine Statue, ein Bild stelt andern Dingen dasienige vor, was es vorstelt. Wir behaupten also ietzo nichts weiter, als daß eine iedwede Substanz so beschaffen sey, daß, wenn ein denkendes Wesen, wie z. E. GOtt beschaffen ist, gleichsam in ihr Inwendiges hineinschauet, daselbst ein Bild der ganzen Welt entdecke; daß

sie

sie also ein Gesichtspunct sey, aus welchem, ein denkendes Wesen, die ganze Welt übersehen könne. Und nach dieser Erklärung kan nur derjenige diese Wahrheit leugnen, der den allgemeinen Zusammenhang in der Welt nicht zugibt. Und diese Wahrheit verursacht uns einen ungemein grossen und reitzenden Begrif von dieser Welt. Eine iedwede Substanz in der Welt, und wie viele derselben sind nicht, in einem einzigen Sandkorne, beysammen? enthält eine Abbildung der ganzen Welt in sich, welche von der Abbildung derselben in andern Substanzen verschieden ist. Und so viel Substanzen es also in der Welt gibt, so viele verschiedene und mannigfaltige Abbildungen der ganzen Welt gibt es, welche noch dazu in einer iedweden Substanz, ihrer Zufälligkeit wegen, unaufhörlich abgeändert werden. Was für einen herrlichen Begrif von dieser Welt verursacht dieses nicht in dem Verstande GOttes, welcher alles in der Welt durchschauet! Wir wollen gar nicht behaupten, daß die Vorstellung der Welt, welche in einer iedweden Substanz angetroffen wird, der Welt vollkommen ähnlich sey, oder dieselbe eben so genau und auf eben die Art abbilde, als es unsere Gedanken thun, die wir von dieser Welt haben. Unterdessen finden wir doch aus der Erfahrung, daß unsere Gedanken manchmal eine sehr kleine Aehnlichkeit mit ihren Gegenständen haben, und wir können demohnerachtet nicht leugnen, daß sie Vorstellungen dieser Gegenstände sind.

§. 369.

Wenn wir nun voraus setzen, daß eine iedwede Substanz in der Welt, welche nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt ist, die ganze Welt vorstelle, und daß in ihr ein Abdruck, ein Bild, eine Vorstellung der ganzen Welt angetroffen werde: so kan man mit Recht sagen, daß eine iedwede dieser Substanzen eine Kraft sey, ein thätiges geschäftiges Ding, welches die Welt vorstelt, und zwar nach Maaßgebung desjenigen Orts, in welchem es würklich ist, oder nach derjenigen Stellung, in welcher es sich, in Absicht auf die übrigen Dinge in der Welt, befindet. Denn

keine Substanz in der Welt könnte ein Theil derselben Welt seyn, wenn sie nicht in den allgemeinen Zusammenhang, durch welchen alle Dinge in der Welt mit einander verbunden sind, eingeflochten wäre §. 319-322. Es ist demnach nothwendig, daß eine iedwede Substanz in dieser Welt, mit allen übrigen Theilen der Welt, in Verbindung stehe. Nun fließt aus dieser Verbindung nothwendig, daß eine iedwede Substanz die Welt vorstelle, und in sich selbst abbilde §. 367. Folglich kan keine einzelne Substanz in der Welt anders würklich seyn, als eine Kraft, welche die Welt vorstellt. Nun haben, alle diese Substanzen, ihre besondere Oerter und Stellungen in der Welt §. 363. Folglich kan ein denkendes Wesen sich aus der einen Substanz unmöglich die Welt eben so vorstellen, als aus einer andern, und es stelt demnach eine iedwede Substanz in der Welt die Welt, nach Maaßgebung derjenigen Stellung, vor, in welcher sie sich befindet. GOtt, als der allwissende Geist, kan daher aus einer iedweden einzeln Substanz das ganze Weltgebäude übersehen, und zwar aus einer iedweden auf eine eigene besondere Weise. Alle diese Substanzen sind als so viele verschiedene Gesichtspuncte anzusehen, aus derem iedweden die Welt anders in die Augen fält, als aus den übrigen. Als wenn in einem grossen Zimmer an verschiedenen Orten Spiegel aufgehänget werden, so erscheint in einem iedweden das Zimmer auf eine andere Art. Oder wenn man, in einem ordentlich angelegten Garten, an verschiedene Ecken trit, und aus denselben das Ganze übersieht, so stelt sich dasselbe aus einer iedweden anders vor. Und nach dieser Erklärung behaupten wir also, daß alle einzelne Substanzen die Welt, nach Maaßgebung der Stellung, vorstellen, in welcher sie sich iedesmal befinden. Was aus der einen als weit entfernt vorgestelt werden kan, das kan aus der andern als nahe vorgestelt werden; was aus der einen als das dritte in der Reihe der Dinge sich zeigt, das zeigt sich aus der andern etwa als das zehnte u. s. w. Wenn man also aus der einen Substanz die ganze Welt übersehen

könnte,

könnte, so würde man alle übrigen Theile der Welt in einer andern Folge, Nebeneinanderstellung und Ordnung, erblicken, als wenn man sie aus einer andern übersehen wolte und könnte.

§. 370.

Da nun alle einzelne Substanzen der Welt, eine Vorstellung der ganzen Welt, in sich enthalten §. 367. alle Vorstellungen aber, vermöge desjenigen was in der Vernunftlehre erwiesen wird, entweder dunkel oder klar, und die letztere entweder deutlich oder verworren sind: so kan hieraus, eine Eintheilung aller Substanzen in der Welt, hergeleitet werden. Nemlich alle diese Substanzen stellen die Welt entweder dergestalt vor, daß sie sich dieser ihrer Vorstellung gar nicht bewußt sind, oder sie sind sich derselben wenigstens einigermassen bewußt. Ist das erste, so sind die Vorstellungen der Welt, welche nach und nach in diesen Substanzen würklich werden, ganz dunkel; diese Substanzen wissen es selbst nicht, daß sie die Welt vorstellen; sie haben keine klaren Vorstellungen der Welt, und man kan auch nicht sagen, daß sie sich die Welt vorstellen. Und da wir im tiefen Schlafe auch nur dunkele Vorstellungen haben, so wollen wir, der Deutlichkeit wegen, diese erste Art der Substanzen, die schlafenden Substanzen, nennen; ob wir gleich zugestehen können, daß vielleicht die dunkeln Vorstellungen, welche diese Substanzen haben, von den dunkeln Vorstellungen, die wir im Schlafe haben, sehr weit unterschieden sind. Diese Substanzen sind vielleicht diejenigen, aus denen die Körper zusammengesetzt sind, ob man gleich dieses mit keiner völligen Gewißheit behaupten kan. Vielleicht denken diejenigen Substanzen auch, aus denen die Körper bestehen; vielleicht werden, diese schlafenden Substanzen, ewig schlafen, so daß keine einzige derselben iemals zu dem Bewußtseyn ihrer Vorstellung gelangen wird; vielleicht werden sie alle, oder einige derselben, nach einem längern oder kürzern Schlafe, aufwachen, und endlich einmal sich ihrer selbst und ihrer Vorstellungen bewußt wer-

werden u. s. w. Was soll man, zu allen diesen Einfällen, sagen? Wir befinden uns, in Absicht auf diese erste Art der Substanzen, in einer sehr grossen Finsterniß. Wir wissen von ihnen nur dasjenige mit Gewißheit, was sie mit allen endlichen Substanzen gemein haben. Was aber ihren besondern Unterschied und dasjenige betrift, was ihnen eigenthümlich und allein zukomt, so sind wir in Absicht auf dasselbe sehr unwissend. Und ich habe mit Fleiß vorhin einige Einfälle angeführt, damit daraus, die Grösse der menschlichen Unwissenheit in diesem Stücke, erhelle. Es ist ein grosser Vortheil gründlicher Wissenschaften, wenn sie uns von den Lücken in unserer Erkentniß recht lebhaft überzeugen, und uns die Grenzen unserer Einsichten fühlen lassen. Mancher Weltweiser denkt Wunder, wie genau er die ersten Substanzen der Welt kenne, wenn er dasjenige mit grosser Weitläuftigkeit vorträgt, was sie mit allen endlichen Substanzen gemein haben. Allein bey einer genauern Untersuchung findet man, daß er sehr wenig von ihnen wisse. Man kan sich nicht eher einer genauen Erkentniß einer Sache rühmen, bis man nicht dasjenige von derselben kennt, was ihr eigen ist, und wodurch sie von allen übrigen Dingen unterschieden ist.

§. 371.

Die andere Classe der Substanzen in der Welt besteht aus den denkenden Substanzen, oder aus denenjenigen, die sich ihrer selbst, und ihrer Vorstellungen der Welt, einigermassen bewußt sind: denn im Bewußtseyn besteht das Denken. Ich sage mit Fleiß: einigermassen, oder eines Theils. Keine endliche Substanz kan eine so grosse Denkungskraft besitzen, daß sie sich aller Dinge in der Welt bewußt seyn solte. Folglich müssen wir uns, die denkenden Substanzen in der Welt, als Substanzen vorstellen, die zwar die ganze Welt und alles was in ihr ist vorstellen; die sich aber nur, einiger Theile der Welt, bewußt sind. Es ist nicht nöthig, daß diese Substanzen beständig und unaufhörlich denken, sondern sie können bald denken bald nicht

denken,

denken, bald wachen bald schlafen, wie unsere Seele. Einige derselben können vielleicht, gleich bey ihrem Ursprunge, gedacht haben; einige können vielleicht, nach einem kurzen Schlafe, zu denken angefangen haben; und einige können viel tausend Jahre geschlafen haben, ehe sie zu denken angefangen haben. Einige können in einem hohen Grade denken, und einige in einem geringern, ja manche können vielleicht nur einen schwachen Schimmer der Klarheit, wie eine Morgendemmerung, in ihrer Vorstellung besitzen. Ob gleich alle diese Sachen in eine grosse Finsterniß und Ungewißheit verwickelt sind, so muß man doch zugeben, daß wir Menschen von dieser Classe der Substanzen unendlich viel mehreres und brauchbareres wissen, als von der ersten Classe. Allein dieses gehört in die Psychologie, und wir werden also an diesem Orte nichts weiter davon reden.

§. 372.

Die denkenden Substanzen in der Welt sind sich ihrer selbst, und der Vorstellung der Welt, die in ihnen befindlich ist, bewußt §. 371. Da nun eine iedwede Vorstellung, der man sich bewußt ist, eine klare Vorstellung genennt wird; so haben, die denkenden Substanzen, klare Vorstellungen von der Welt. Klare Vorstellungen sind entweder deutlich, oder undeutlich und verworren. Folglich können, die denkenden Substanzen in der Welt, wiederum in zwey Classen abgetheilt werden. Zu der ersten gehören diejenigen, die zwar klare aber gar keine deutliche Vorstellungen von der Welt haben, und wir wollen sie die **blos sinnlich denkenden Substanzen** nennen. Wenn man annimt, daß, die Seelen der so genannten unvernünftigen Thiere, keinen Verstand und keine Vernunft haben; so muß man sagen, daß diese Seelen blos sinnlich denkende Substanzen sind. In der Psychologie werden wir nicht nur, die besondere Beschaffenheit dieser Substanzen, genauer kennen lernen; sondern wir werden auch vielleicht daselbst überzeugt werden, daß es dergleichen Substanzen in dieser Welt würklich gebe. Hier ist es hinlänglich, wenn wir

uns

uns nur überhaupt, von diesen Substanzen, einen Begrif machen. Und da unsere Seele in der ersten Kindheit blos sinnlich denkt, ja da unsere Seele in dem männlichen Alter ofte in einem Zustande sich befindet, in welchem sie bloß sinnlich denkt: so kan man an der Möglichkeit, blos sinnlich denkender Substanzen, keinen gegründeten Zweifel tragen. Eine solche Substanz hat Vorstellungen von der Welt, welcher sie sich zwar im Ganzen betrachtet bewußt ist, in denen sie aber nichts von einander unterscheidet. Ihre Vorstellung von der Welt ist durchaus einförmig, sie erblickt die Welt, und alles was sie sich von derselben klar vorstelt, wie einen Nebel, der in allen Puncten auf einerley Art aussieht, wie uns etwa ein Baum ganz in der Ferne wie ein Nebel vorkomt. Und es haben also diese Substanzen lauter verworrene Vorstellungen, wenn sie denken. Ob eine schlafende Substanz mit der Zeit, über kurz oder über lang, in eine blos sinnlich denkende Substanz könne verwandelt werden: ist eine Frage, welche die Weltweisen bisher noch nicht gründlich, und mit Gewißheit, entschieden haben.

§. 373.

Die andere Art der denkenden Substanzen in der Welt sind diejenigen, in deren Vorstellungen von der Welt einige Deutlichkeit angetroffen wird §. 372. Ich sage einige Deutlichkeit: denn wir werden in der Psychologie überzeugt werden, daß keine endliche Substanz möglich ist, in deren Vorstellungen gar keine Dunkelheit und Verwirrung, sondern lauter Deutlichkeit anzutreffen seyn solte. Folglich haben diese Substanzen, viele Dunkelheit und Verwirrung, in ihren Vorstellungen; allein sie haben auch einige Deutlichkeit in denselben. Sie sind sich einiger ihrer Vorstellungen nicht nur im Ganzen betrachtet bewußt, sondern sie unterscheiden auch ofte, in ihren klaren Vorstellungen, vieles von einander; oder einige ihrer Vorstellungen sind nicht nur im Ganzen betrachtet klar, sondern sie haben auch viele Vorstellungen, deren Theile und Merkmale klar sind,

und

und welche aus vielen klaren Vorstellungen zusammengesetzt sind, wie wir z. E. das Gesicht eines Menschen in der Nähe deutlich sehen, indem wir die Nase, den Mund, die Augen u. s. w. in demselben von einander unterscheiden. Diese Substanzen haben also ein Vermögen deutlicher Vorstellung, welches man den **Verstand** nennt, wie in der Psychologie gezeigt werden wird. Man kan daher diese Substanzen, **verständige Substanzen**, nennen, und das sind die Geister. Ein Geist ist also eine Substanz, die Verstand hat; und die Natur desselben wird in der Psychologie genauer untersucht werden. Die Erklärung eines Geistes ist einer der wichtigsten Begriffe in der Weltweisheit, weil unsere eigene Seele ein Geist ist, und wir also uns selbst unmöglich können recht kennen lernen, wenn wir nicht wissen, worin die Natur eines Geistes besteht. Es verlohnt sich also wohl der Mühe, diese Erklärung, die wir von einem Geiste annehmen, zu rechtfertigen. Die Weltweisen haben, eine dreyfache andere Erklärung von einem Geiste, angenommen. Einige, als die scholastischen Weltweisen, glaubten, das Wesen eines Geistes bestehe in der einfachen Beschaffenheit einer Substanz, und sie nannten einen Geist eine iedwede Substanz, die keine Materie ist. Nun lassen wir uns, in unserer Metaphysik, gar nicht auf die Frage ein: ob die Geister einfache oder zusammengesetzte Dinge sind. Allein so viel wollen wir nur bemerken, daß, seitdem Leibniz und Wolf erwiesen haben, daß alle Körper aus Monaden oder einfachen Substanzen zusammengesetzt sind; ja seitdem man überzeugt ist, daß die Seelen der unvernünftigen Thiere zwar einfach sind, aber keine Geister; daß, sage ich, man seit dieser Zeit deutlich erkant hat, daß die einfache Beschaffenheit keine eigenthümliche Eigenschaft der Geister sey, sondern daß die Geister dieselbe mit andern Dingen gemein haben. Folglich kan man nicht annehmen, daß alle einfachen Substanzen Geister sind, und wenn man auch gleich völlig überzeugt seyn solte, daß alle Geister einfach sind, und aus kei-

ner Materie bestehen. Andere Weltweise, wie die Cartesianer, haben einen Geist durch eine denkende Substanz erklärt, und angenommen, daß das Wesen eines Geistes im Denken bestehe. Allein das Denken ist eine würkliche Handlung, und kan also das Wesen nicht genennt werden, weil das Wesen eines Dinges in der innerlichen Möglichkeit desselben besteht §. 51. Man müste also sagen, daß das Wesen eines Geistes in der Möglichkeit, oder in dem Vermögen zu denken, bestehe. Allein dieses Vermögen ist nur eine Eigenschaft der Geister, die sie mit andern Dingen gemein haben. Seitdem man überzeugt ist, daß die Seelen der unvernünftigen Thiere zwar keine Geister sind, demohnerachtet aber denken können: seitdem nimt man mit Grunde an, daß zwar alle Geister denken können, daß aber nicht alle denkende Substanzen zu der Classe der Geister gehören. Es ist also ein seltsamer und unüberlegter Vorwurf, den man den Wolfianern macht, wenn man sagt, daß sie behaupten: die Körper seyn aus Geistern zusammengesetzt, weil sie sagen, sie seyn aus wahrhaftig einfachen Substanzen zusammengesetzt. Und eben so unbedachtsam ist es, wenn man diejenigen Weltweisen, welche den unvernünftigen Thieren Seelen und Gedanken zuschreiben, beschuldiget, als wenn sie die Seelen dieser Thiere für Geister hielten. Endlich erklären viele Weltweise die Geister durch solche Substanzen, welche Verstand und freyen Willen haben. Dieser Begrif ist allerdings ein wahrer Begrif, allein keine genaue Erklärung. Es ist überflüßig in der logischen Erklärung eines Geistes, des freyen Willens Erwehnung zu thun, weil wir die Geister von allen übrigen Arten der Substanzen schon hinlänglich unterscheiden können, wenn wir uns dieselben als Substanzen vorstellen, die mit Verstande begabt sind, oder mit einem solchen Erkenntnißvermögen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, viele Dinge sich deutlich vorzustellen. Nach dieser Erklärung ist es nicht nöthig, daß ein Geist beständig deutlich denke, sondern er kan manchmal in einem Zustande bloß dunkler

Vor-

Vorstellungen sich befinden, manchmal kan er blos sinnlich denken, nur muß es ihm möglich seyn, manchmal deutlich zu denken. Ob eine blos sinnlich denkende Substanz ein Geist werden könne, und ob eine schlafende Substanz in die Classe der Geister könne erhoben werden: sind Fragen, die noch nicht entschieden sind. Wir wollen noch anmerken, daß wir in der Metaphysik die Geister auch Personen nennen, indem wir durch eine Person nichts anders als einen Geist verstehen. Alle Geister sind Personen, und ein Ding, welches kein Geist ist, wird auch keine Person genent. In andern Wissenschaften verknüpft man, mit diesem Worte, auch andere Bedeutungen.

§. 374.

Es gibt demnach drey Hauptgattungen der Substanzen, worunter alle mögliche Substanzen, und also auch alle Substanzen, aus denen die Welt besteht, gerechnet werden können: die schlafenden Substanzen nemlich, die blos sinnlich denkenden, und die Geister. Von denen leztern wissen wir aufs allergewisseste, und zwar aus unserer eigenen unmittelbaren Erfahrung, daß sie in dieser Welt angetroffen werden. Denn da unsere eigene Seele ein Geist ist, wer kan wol im geringsten zweifeln, ob in dieser Welt Geister würklich vorhanden sind? Allein ob Substanzen der beyden ersten Arten in der Welt würklich sind, das kan eher eine Frage seyn, die mit manchen Gründen in Zweifel gezogen werden kan. Daher hat es auch Weltweise gegeben, welche behauptet haben, daß ausser den Geistern keine andere Substanzen in der Welt angetroffen werden. Und weil diese Weltweise dem zu folge angenommen haben, daß alle andere Dinge, die wir uns als ausser uns würkliche Dinge vorstellen, Sonne, Mond und Sterne, und andere dergleichen Dinge, die wir Körper nennen, nichts anders als Ideen oder Vorstellungen in unserm Verstande sind: so hat man sie Idealisten genannt. Wenn man das Lehrgebäude der Idealisten recht beurtheilen will, so muß man folgende Betrachtungen darüber anstellen. Ein-

mal muß man nicht glauben, als wenn dasselbe schlechterdings ungereimt sey, als wenn gar keine solche Welt möglich wäre, die aus lauter Geistern bestünde. Es hat noch niemand erwiesen, daß eine solche Welt nicht seyn könne. Man kan also dem Idealisten zugestehen, daß eine Welt möglich sey, welche blos aus Geistern besteht. Der Streit mit ihm betrift nur diese Welt, von welcher er sagt, daß in ihr ausser den Geistern keine andere Substanzen angetroffen würden. Und wenn man ihn also widerlegen will, so muß man darthun, daß ausser den Geistern noch andere Substanzen in dieser Welt würklich sind, welche keine Geister sind. Zum andern macht sich der Idealist von dieser Welt eben den sinnlichen Begrif, den wir uns davon machen, und er gibt also zu, daß er vieles in der Welt sehe, höre u. s. w. und sich also dasselbe als körperlich vorstelle. Allein er sagt, daß diese Vorstellungen, keinen reellen Gegenstand, ausser seinem Verstande haben. Wenn man also ihn widerlegen will, so kan man sich nicht geradezu auf unsere Empfindungen berufen, bis man nicht erst erwiesen hat, daß nicht nur diese Empfindungen ausser uns einen reellen Gegenstand haben, sondern daß auch derselbe würklich so beschaffen sey, wie wir uns denselben vorstellen, wenn wir denselben sehen, hören, oder auf eine andere Art empfinden. Es ist daher ungereimt, wenn einige auf den Einfall gerathen sind, den Idealisten durch Schläge, von der reellen Würklichkeit der Körper in der Welt, zu überzeugen. Denn er gibt zu, daß er zwey Vorstellungen habe, von seinem Körper und von einem Stocke, und daß ihm Verdruß und Schmerz verursacht werde, wenn diese beyden Vorstellungen zu genau mit einander verbunden werden. Er wird also diese Verbindung eben so sorgfältig zu verhüten suchen, als ein anderer die Verbindung des Stocks mit seinem Rücken vermeidet, welcher die reelle Würklichkeit dieser beyden Körper glaubt. Drittens ist es ungereimt, wenn man das Lehrgebäude eines Idealisten für atheistisch hält. Die endlichen Geister können so wenig ohne GOtt würklich

seyn

seyn als die Körper, und wenn ein Idealist nur zugleich nicht den Irrthum annimt, vermöge dessen er die Zufälligkeit der endlichen Geister leugnet, so kan er sich eben so wol von der Würklichkeit GOttes überzeugen, als ein anderer. Viertens, der gewöhnliche Beweis, wodurch man das Lehrgebäude der Idealisten zu widerlegen pflegt, scheint von den Weltweisen noch bis diese Stunde nicht zu derjenigen Deutlichkeit erhoben zu seyn, welche zu einer völligen Ueberzeugung erfordert wird. Aus der Erfahrung, welche wir täglich durch unser Gesicht, und die übrigen äusserlichen Sinne, erlangen, schließt man nemlich, daß solche Dinge ausser unserer Seele vorhanden seyn müssen, welche wir Körper nennen. Da nun Körper keine Geister sind, so schließt man daher, daß in dieser Welt nicht lauter Geister vorhanden sind, und daß also, das Lehrgebäude des Idealisten, falsch sey. Allein der Idealist kan, folgende Ausflucht, finden. Wenn wir einen Körper empfinden, so würken die Substanzen, aus denen er zusammengesetzt ist, mit vereinigten Kräften auf unsere Sinne, und bringen daselbst eine Würkung hervor, die wir uns ungemein verworren vorstellen. Vermöge dieser verworrenen Vorstellung scheint uns der Körper z. E. roth zu seyn, und diese Röthe ist keine Eigenschaft, welche in dem Körper selbst befindlich ist. Es kan also die Frage aufgeworfen werden, ob nicht viele Geister zusammengenommen eben so auf unser Gesicht würken können, daß wir dadurch die Empfindung von der Röthe bekommen? Da nun diese Frage noch nicht gründlich und deutlich entschieden ist, so kan man, meinem Bedünken nach, das Lehrgebäude des Idealisten nicht anders gründlich widerlegen, als wenn man darthut, daß ausser den Geistern in dieser Welt, noch schlafende und blos sinnlich denkende Substanzen, angetroffen werden. Vielleicht wird sich dieses, aus einigen der folgenden Untersuchungen, entscheiden lassen. Diejenigen, welche Geister und einfache Dinge für einerley gehalten haben, beschuldigen die Leibnitzianer des idealistischen Irrthums, weil sie annehmen, daß

alle Körper aus einfachen Dingen zusammengesetzt sind. Allein weil die Leibnitzianer sagen, daß diese einfachen Theile der Körper entweder gar keine, oder nur dunkele Vorstellungen haben: so ist ihr Lehrgebäude dem idealistischen Irrthume gerade zu entgegengesetzt, und wirft dasselbe völlig über den Haufen.

§. 375.

Alle Theile der Welt, und folglich auch alle Substanzen, aus denen eine Welt zusammengesetzt ist, stehen unter einander in einer allgemeinen Verbindung §. 319-322. Wenn also in einer Welt schlafende Substanzen, blos sinnlich denkende Substanzen, und Geister würklich sind; so gibt es erstlich, in derselben Welt, einen Zusammenhang aller schlafenden Substanzen; zum andern einen Zusammenhang der blos sinnlich denkenden Substanzen; und drittens, einen Zusammenhang aller Geister. Da es nun in unserer Welt Geister gibt, so ist in dieser Welt ein allgemeiner Zusammenhang aller endlichen Geister, die in derselben entweder auf einmal, oder nach und nach würklich sind. Diesen Zusammenhang nennt man, die Geisterwelt. Wir behaupten nicht, daß diese Geisterwelt, so zu reden, ein besonderes Revier in der Welt einnehme, und daß sie von den übrigen Verbindungen der Dinge dem Orte nach abgesondert sey: wie sich manche einbilden, daß ihre Seele, nach dem Tode ihres Körpers, in die Geisterwelt versetzt werde. Sondern die verschiedenen Verbindungen der Dinge in der Welt schlingen sich durch einander, und es können demnach die Geister in der Welt, dem Orte nach, unter alle übrige Substanzen zerstreuet seyn, und stehen demohnerachtet in einer eigenen allgemeinen Verbindung. Sie sind demnach auch nicht alle im gleichen Grade mit einander verbunden, sondern es kan zwischen einigen eine grössere und genauere Verbindung seyn, als zwischen andern. Diese Geisterwelt wird auch die verständige und moralische Welt genannt, weil nur denen Geistern Verstand und Moralität zukomt. Und da die Gnade nur Geister zu ihrem Gegenstande hat, wenn man das Wort in der gewöhnlichen Bedeu-

deutung nimt; so kan man deswegen die Geisterwelt, auch im philosophischen Verstande, das Reich der Gnaden nennen. Nur muß man hier, durch die Gnade, die allgemeine Gnade GOttes verstehen, an welcher alle Geister in der Welt Antheil haben. Denn die Gnade GOttes in Christo betrift nur die Gläubigen, und es verbinden also die Gottesgelehrten, in der geoffenbarten Gottesgelahrheit, mit dem Worte, Reich der Gnaden, einen eingeschrenktern Begrif, so daß nicht alle Geister zu diesem Reiche der Gnaden können gerechnet werden.

§. 376.

Wenn man sich von allen denkenden Substanzen, und also auch von den Geistern, überhaupt einen rechten Begrif machen will, so muß man sie sich als Substanzen vorstellen, welche nach Gedanken handeln können, und, wenn sie würklich sind, in der That nach Gedanken, oder klaren Vorstellungen, würken und handeln. Denn eine iedwede Substanz kan handeln, und, wenn sie würklich ist, handelt sie in der That §. 169. Folglich muß man eben dieses, auch von allen denkenden Substanzen, behaupten. Nun haben diese Substanzen auch Gedanken, und können wenigstens denken, und alle innerlichen Bestimmungen eines iedweden Dinges sind mit einander verbunden §. 57. Folglich sind auch die Gedanken der denkenden Substanzen, mit ihren Handlungen, entweder auf eine nähere oder entferntere Art, verbunden. In so ferne die Handlungen einer Substanz, mit ihren Gedanken, auf eine nähere Art verbunden sind, in so ferne sagt man, daß dieselbe Substanz nach Gedanken, oder nach Maaßgebung ihrer Gedanken handele, oder daß sie, durch ihre Gedanken, ihre Kraft so oder so zu handeln bestimme. Folglich können nicht nur alle denkende Substanzen nach ihren Gedanken, oder nach ihrem Bewußtseyn, handeln; sondern sie thun dieses auch würklich, wenn sie würklich sind, und zwar in allen denen Fällen, in welchen ihre Handlungen, mit ihren Gedanken, auf eine nähere Art

verbunden ſind. Die Erfahrung lehrt uns dieſes, von unſerer eigenen Seele, und von den Seelen der unvernünftigen Thiere, unleugbar, und wir können dieſe Wahrheit, durch folgende Betrachtung, noch genauer beſtätigen. Nemlich die Subſtanzen in der Welt ſollen, durch ihre beſtändige Würkſamkeit und Geſchäftigkeit, das Gebäude der Welt erhalten, und ſo zu reden im baulichen Stande, unter der Aufſicht und Regierung der Gottheit, erhalten. Sie ſind demnach, ihrer Natur nach, dazu beſtimt, in ſich und auſſer ſich Veränderungen in der Welt zu würken. Nun haben einige derſelben Gedanken, und dieſelben würden ihnen und der ganzen Welt nichts Erhebliches nutzen, wenn ſie nicht das Licht wären, dem die denkenden Subſtanzen in ihren Handlungen nachwandeln. Folglich erfordert es die ganze Einrichtung des Weltgebäudes, daß die denkenden Subſtanzen nach Maaßgebung ihrer Gedanken ſich würkſam erweiſen. Daraus folgt nicht, daß dieſe Subſtanzen alle ihre Handlungen nach ihren Gedanken einrichten, ſondern es kan nur bewieſen werden, daß ſie manchmal, und in einigen ihrer Handlungen, die Geſchäftigkeit ihrer thätigen Kraft, durch ihre Gedanken, lenken, einrichten und beſtimmen.

§. 377.

In der Pſychologie werden wir, die beſondere Natur und Beſchaffenheit der Geiſter in dieſer Welt, genauer kennen lernen. Hier wollen wir nur noch einige Unterſuchungen über dieſelben anſtellen, welche in die Coſmologie gehören, und da können wir alles von ihnen ſagen, was bisher von den Subſtanzen der Welt überhaupt iſt erwieſen worden. Inſonderheit wollen wir, folgendes von ihnen, bemerken. 1) Die Geiſter in der Welt ſind Kräfte, welche die ganze Welt nach Maaßgebung desjenigen Orts vorſtellen, in welchem ſie ſich befinden §. 369. Nun gibt es zwar Weltweiſe, welche glauben, es ſey der Natur eines Geiſtes ſchlechterdings zuwider, daß er in einem Orte ſey. Allein da wir überhaupt erwieſen haben, daß alle Subſtanzen

zen dieser Welt sich an einem gewissen Orte befinden §. 363. so kan man nicht leugnen, daß nicht auch die Geister in einem Orte seyn solten. Es ist dieses der natürlichen Art zu denken so vollkommen gemäs, daß man sich die Geister nicht anders vorstellen kan, als an einem gewissen Orte, und es ist im höchsten Grade lächerlich, zu sagen, daß zwar die Geister in einem gewissen Wo sind, aber an keinem Orte, denn alsdenn müsten sie nirgends würklich seyn. Die Geister sind, wie alle Substanzen, undurchdringlich §. 364. und folglich sind sie beständig ausser einander, und ausser den übrigen Substanzen, die mit ihnen zugleich da sind, und es ist also schlechterdings unmöglich, daß sie an keinem Orte seyn solten. Folglich kan man ohne alle vernünftige Schwierigkeit sagen, daß sie eine Kraft besitzen, die Welt nach Maaßgebung ihres iedesmaligen Ortes sich vorzustellen, und zwar einigermassen deutlich, weil sie verständige Substanzen sind §. 373. Folglich haben sie ein Vermögen, sich die Welt theils dunkel, theils verworren, theils deutlich vorzustellen, welches Vermögen in der Psychologie genauer wird untersucht werden. 2) Alle Geister in der Welt sind endliche Dinge, weil sie Theile der Welt sind §. 293. und sie sind also auch zufällige, und veränderliche Dinge §. 296. Wir wollen, aus der Endlichkeit der Geister in der Welt, nur iezo eine doppelte Folge herleiten. Einmal, die Geister in der Welt haben nur einen gewissen eingeschränkten Grad ihrer Kräfte, welcher in keinem Falle der allergröste seyn kan §. 191. Folglich haben sie zwar eine Grösse, welche in einem bestimten Grade ihrer Kräfte und ihrer übrigen Realitäten besteht; allein sie haben keine einzige Kraft, und keine einzige Realität, die schlechterdings die allergröste wäre. Manche Leute machen sich von den Engeln solche erhabene Begriffe, als wenn sie ganz uneingeschrenkte Kräfte besässen; allein es ist dieses offenbar falsch, so lange man aus den Engeln keine Gottheiten machen will. Zum andern haben, alle Geister in der Welt, das metaphysische Uebel, als welches eine Unvollkommen-

heit ist, die in allen endlichen Dingen nothwendig angetroffen wird §. 197. Dieses ist deswegen wohl zu merken, weil wir daher, den Ursprung aller Sünden und alles übrigen Bösen, werden in dem folgenden begreifen können, so in einigen Geistern dieser Welt würklich ist. Ja es ist nicht nur, das nothwendige Uebel, in allen endlichen Geistern befindlich, sondern es sind auch in einem iedweden endlichen Geiste viele zufällige Unvollkommenheiten möglich, und in allen endlichen Geistern, wenn sie würklich sind, sind auch viele zufällige Unvollkommenheiten würklich §. 198. Kurz, alle endliche Geister, und wenn sie auch noch so vollkommen und erhaben seyn solten, sind, wie alle endliche Dinge, gut und böse, vollkommen und unvollkommen zugleich, aber in verschiedener Absicht §. 199. 3) Alle endliche Geister sind zwar einander ähnlich, weil nicht nur alle mögliche Dinge gewissermassen einander ähnlich sind, sondern weil sie auch sämtlich Dinge von einer Art sind, und es befindet sich also unter ihnen eine nähere und merklichere Aehnlichkeit: allein sie sind auch zugleich einander unähnlich und ungleich, weil sie insgesamt ausser einander befindlich sind §. 208. 211. Es gibt demnach nicht zwey endliche Geister, die gar nicht von einander verschieden wären, und die einander vollkommen und durchgängig ähnlich und gleich seyn solten. Es erhellet dieses auch daher, weil ein ieder Geist in der Welt sich die Welt, nach Maaßgebung seines Orts, vorstelt. Da nun nicht zwey Geister an einem Orte sind, so haben sie insgesamt verschiedene Oerter, und es ist also unmöglich, daß sich verschiedene Geister die Welt nicht auf eine verschiedene Art vorstellen solten. Es ist demnach unleugbar, daß es verschiedene Arten und Classen der endlichen Geister in dieser Welt gebe, indem eine iede Anzal der Geister, zwischen welchen eine grössere Aehnlichkeit ist, als zwischen ihnen und den übrigen, eine besondere Classe und Art der endlichen Geister ausmacht. Allein da wir nur diejenigen endlichen Geister, welche menschliche Seelen sind, genau kennen, von den übrigen aber gar nichts besonderes

wissen:

wissen: so ist es eine Verwegenheit, wenn einige Gelehrte, die verschiedenen Arten der Geister in dieser Welt, gar zu genau haben beschreiben wollen. In der Bibel kommen viele verschiedene Benennungen der Engel vor, und da hat es Wagehälse gegeben, welche kühn genung gewesen sind, diese Namen weitläuftig zu erklären. Allein gründliche Köpfe haben einen Eckel vor allen gewagten Muthmassungen, die man blos mit Hülfe einer erhitzten Einbildungskraft und eines ausschweifenden Witzes macht, weil sie uns keine Gewißheit geben. Es ist demnach vernünftiger, wenn wir hier das Leere in unserer Erkenntniß fühlen, und unsere Unwissenheit bekennen. 4) Einer unter allen Geistern einer und eben derselben Welt ist grösser und vollkommener, als alle übrige, und also der gröste und vollkommenste. Wenn man eine Menge und Anzahl von gewissen Dingen hat, die insgesamt einander ungleich sind, so ist allemal eins darunter das allergröste und vollkommenste. Nun sind alle Geister einer Welt einander ungleich, wie gleich ietzo ist erwiesen worden. Folglich ist in einer iedweden Welt, in welcher Geister sind, einer der allervollkommenste. Und es ist demnach auch in dieser Welt Ein endlicher Geist vorhanden, welcher der allergröste und allervollkommenste Geist in dieser Welt ist. Ob wir Menschen so glücklich sind, daß dieser erhabene Geist aus unserm Geschlechte sey, das ist nicht gewiß. Vielleicht finden die Herren Gottesgelehrten, daß die menschliche Seele unseres Heylandes dieser vollkommenste endliche Geist sey. Einige Weltweise haben eine Weltseele, einen Weltgeist angenommen, den sie den Archäus nennen. Wenn man darunter den vollkommensten endlichen Geist in dieser Welt versteht, so ist dawider nichts einzuwenden. Nur würde es thöricht seyn, wenn man glauben wolte, daß diese Weltseele gegen die ganze übrige Welt sich eben so verhalte, als die menschliche Seele gegen ihren Körper. 5) Die endlichen Geister sind, unter allen übrigen endlichen Substanzen, die vollkommensten. Denn die blos sinnlich denkenden Substan-

zen sind vollkommener, als die schlafenden: weil klare Vorstellungen vollkommener sind, als blos dunkele. Deutliche Vorstellungen sind noch vollkommener, als blos sinnliche. Folglich sind die Geister vollkommener, als die blos sinnlich denkenden Substanzen, und also auch vollkommener, als die schlafenden Substanzen. Weil die endlichen Geister dunkele, und blos sinnlich klare Vorstellungen, und auch deutliche Vorstellungen von der Welt haben; so haben sie alle Realitäten der schlafenden und blos sinnlich denkenden Substanzen, und ausser denen noch mehrere, welche mit der Deutlichkeit der Erkentniß verbunden sind. Es ist demnach unleugbar, daß die endlichen Geister, die vornehmste und beste Art der endlichen Substanzen, ausmachen. Wie glücklich sind wir, daß wir zur obersten Classe der Creaturen gehören.

* *

Der andere Abschnitt,

Von dem ersten Ursprunge der Körper in der Welt.

§. 378.

Wenn man auch den Idealisten zugesteht, daß in dieser würklichen Welt keine andere Substanzen, ausser den Geistern, würklich wären: so müssen sie doch auch von ihrer Seite einräumen, daß Substanzen möglich sind, welche keine Geister sind, und daß also Welten möglich sind, in denen ausser den Geistern noch mehrere Substanzen würklich sind. Ja da ein Idealist nicht leugnen kan, daß es ihm so vorkomme, als wenn in dieser Welt Körper vorhanden wären; so muß er wenigstens zugestehen, daß in dieser Welt Erscheinungen sind, welche man Körper zu nennen pflegt, und wodurch alle diejenigen Empfindungen, und sinnlichen Vorstellungen, in ihm hervorgebracht werden, welche ihn Körper, sehen, hören, schmecken lassen

sen u. s. w. Folglich kan man mit Grunde die Frage aufwerfen: wie diese Erscheinungen, die wir Körper zu nennen pflegen, entstehen, sie mögen nun entweder Dinge seyn, welche von den Geistern auf eine reelle Art unterschieden sind, oder sie mögen aus einer Menge und gemeinschaftlichen Würkung vieler Geister zusammengenommen bestehen; das kan uns hier gleich viel gelten. Nun würde es dem Zwecke und der Natur der Cosmologie ganz zuwider seyn, wenn wir den Ursprung des Feuers, des Wassers, und der übrigen Arten der Körper erklären wolten: denn dergleichen Untersuchungen gehören in die Naturlehre. Sondern in der Cosmologie müssen wir nur zeigen, wie die einzeln Substanzen der Welt ein solches Ding ausmachen können, welches alle Eigenschaften besitzt, die alle Körper mit einander gemein haben. Nun haben alle Körper, fünf Eigenschaften, mit einander gemein: die Ausdehnung, die Vereinigung ihrer Theile, den festen Zusammenhang derselben, die Trägheit und die Bewegungskraft §. 226. Ein Ding, welches diese fünf Eigenschaften besitzt, stellen wir uns allemal als einen Körper vor. Wenn wir also aus den einzeln Substanzen der Welt, so wie wir sie bisher untersucht haben, diese Eigenschaften hergeleitet haben werden; alsdenn werden wir, den ersten Ursprung der Körper aus diesen Substanzen, hinlänglich erklärt haben.

§. 379.

Was die erste Eigenschaft der Körper betrift, so brauchen wir sie hier nicht von neuem zu erweisen. Ich habe schon in dem 365sten Absatze erwiesen, wie aus den ersten Substanzen, aus denen eine zusammengesetzte Welt besteht, die Ausdehnung nothwendig entstehe. Wenn also viele solcher Substanzen dichte beysammen sind, so muß, auf eine ganz unvermeidliche Art, in ihrem Inbegriffe eine Ausdehnung entstehen. Nun ist, ein Körper in der Welt, ein Inbegrif vieler Substanzen §. 226. Folglich empfängt er, durch das Beysammenseyn seiner substantiellen Theile, eine Ausdehnung, entweder in die Länge, oder in die Breite,

oder in die Höhe, oder in die Dicke, nach dem diese Substanzen auf diese oder eine andere Art neben einander gestelt sind §. 221. Bey dieser Gelegenheit müssen wir bemerken, daß die Substanzen in der Welt, wenn sie ein ausgedehntes Ding verursachen, allemal ein ungleichförmiges ausgedehntes Ding ausmachen. Nemlich man nent ein gleichförmiges ausgedehntes Ding ein solches Ding, dessen ausser einander befindlichen Theile einander vollkommen ähnlich sind. So nimt man in der Mathematik an, daß die mathematischen Linien eine gleichförmige Ausdehnung haben; nemlich, daß alle Theile der Linie nichts anders als Linien sind. Nun mag man in der Mathematik in diesem Stücke annehmen was man will, das geht uns hier nichts an, weil die mathematischen Linien, Flächen und Körper, blosse abstracte Begriffe sind. Unterdessen hat es doch Weltweise gegeben, welche die würklichen Körper in der Welt, für gleichförmig ausgedehnte Dinge, gehalten haben. Anaxagoras soll die Meinung gehabt haben, daß alle Körper in der Welt aus solchen Theilen bestehen, die einander und dem ganzen Körper vollkommen ähnlich sind. Z. E. nach dieser Lehre müste man annehmen, daß alle Theile des Wassers Wasser seyn, und daß in dem Wasser kein anderer substantieller Theil vorhanden wäre, als Wasser; und es wäre also, eine sichtbare Menge Wasser, nichts anders als ein Inbegrif unendlich vieler unsichtbaren Wassertropfen. Allein diese Lehre ist vollkommen falsch. Die ersten Substanzen der Welt sind undurchdringlich, und sind also beständig ausser einander befindlich §. 364. Folglich sind sie einander unähnlich und ungleich, so daß nicht zwey derselben möglich sind, die nicht einander unähnlich seyn solten §. 208-211. Folglich kan aus ihnen kein anderes ausgedehntes Ding seinen Ursprung nehmen, als ein solches, dessen Theile so wohl einander als auch dem Ganzen eines Theils unähnlich sind. Nun nennt man, ein solches Ding, ein ungleichförmiges ausgedehntes Ding. Folglich haben, alle Körper in der Welt, eine ungleichförmige Ausdeh-

dehnung. Vermöge dieser Wahrheit muß man also sagen, daß die ersten Substanzen, aus denen das Wasser zusammengesetzt ist, kein Wasser sind.

§. 380.

Die beyden folgenden allgemeinen Eigenschaften der Körper, nemlich die Vereinigung und die feste Verbindung ihrer substantiellen Theile, können durch einen und eben denselben Beweis dargethan werden, wir müssen aber vorher einige andere Wahrheiten untersuchen. Und hieher gehört zuerst: daß einige Substanzen, in einer zusammengesetzten Welt, nothwendig einander berühren müssen. Nemlich ich habe schon in dem 366sten Absatze erwiesen, daß alle Substanzen der Welt in einander würken, und also durch ihre Kräfte in einander Veränderungen hervorbringen. Folglich ist, unter ihnen, ein allgemeiner gegenseitiger Einfluß §. 166. 167. 168. Es ist ganz unnöthig, hier die Art und Weise zu bestimmen, wie die Substanzen der Welt insgesamt in einander würken, ob sie es auf eine reelle oder auf eine idealische Art, in einem höhern oder geringern Grade thun. Genung, wenn nicht zwey Substanzen in der Welt würklich sind, die gar nicht in einander würken solten. Wenn zwey solche Substanzen in der Welt wären, die gar nicht in einander würkten, so müsten die Veränderungen und Accidenzien, die in der einen würklich wären, gar keinen Grund in der Kraft der andern und in der Würksamkeit derselben Kraft haben. Mithin wären sie nicht mit einander verbunden, und das ist dem allgemeinen Zusammenhange in der Welt zuwider. Folglich ist, in dieser Welt, ein allgemeiner gegenseitiger Einfluß unter allen Substanzen. Nur kan man nicht sagen, daß alle Substanzen, auf eine gleich nahe oder entfernte Art, in einander würken. Denn da sie von einander zerstreuet, und auser einander würklich sind, so nehmen sie zusammengenommen, den ganzen ungemessenen Weltraum, ein. Folglich sind einige derselben sehr weit von einander entfernt, und sie können also nur auf eine sehr entfernte Art in einander

würken; wie z. E. die Substanzen auf den Saturn, und in den entferntesten Sternen, in die Substanzen unseres Erdbodens, nur sehr entfernt und mittelbar würken können. Andere Substanzen sind einander näher, und da dieselben also auf eine nähere Art in einander würken, so sind sie einander gegenwärtig §. 177. Wie z. E. des Tages über die Sonne unserm Erdboden gegenwärtig ist; oder die Körper zweyer Menschen, die mit einander reden. Und endlich müssen auch nothwendig, einige Substanzen in der Welt, unmittelbar und zunächst in einander würken. Man kan dieses auf eine zweyfache Art erweisen. Einmal aus der Erfahrung, weil wir sehen, daß die Körper einander berühren, und folglich würken alsdenn, die Substanzen des einen, unmittelbar in die Substanzen des andern §. 177. Zum andern kan es auch, auf eine andere Art, bewiesen werden. Nemlich wenn gar keine Substanzen in der Welt unmittelbar in einander würkten, so würkten sie blos auf eine entfernte Art in einander. Folglich hätten, die Veränderungen in einer iedweden, zwar in den übrigen Substanzen entfernte Gründe, aber keinen nächsten Grund. Mithin müsten sie schlechterdings durch einen Sprung entstehen, und das ist ungereimt §. 377. Folglich müssen die Substanzen der Welt entweder gar nicht in einander würken, oder einige derselben müssen es auf die nächste Art und unmittelbar thun, und von diesen sagt man, daß sie einander berühren §. 177.

§. 381.

Aus dem allgemeinen gegenseitigen Einflusse der Substanzen in der Welt in einander erhellet unleugbar: daß in der Welt keine Substanz in eine andere würke, ohne daß die andere wieder in jene zurückwürke; oder wo in der Welt ein Einfluß einer endlichen Substanz in eine andere ist, da ist allemal auch eine Zurückwürkung der andern leidenden Substanz §. 168. Denn man setze, daß eine endliche Substanz in eine andere Substanz dieser Welt würke, und daß diese andere in die erstere nicht zurückwürke: so

wäre,

wäre, der allgemeine Einfluß der Substanzen in der Welt, weder allgemein noch gegenseitig. Es wäre alsdenn eine Veränderung, eine einfliessende Handlung in der ersten Substanz, welche keinen Grund in den Kräften der andern Substanz hätte, und es wäre also hier eine Lücke in dem allgemeinen Zusammenhange der Welt, welches demjenigen widerspricht, was hier erwiesen worden. Wir können die Wahrheit dieses Satzes zwar nicht allemal erfahren, allein wir können sie doch sehr ofte erfahren, und wir können keinen Fall anführen, von welchem uns die Erfahrung lehrte, daß eine Substanz dieser Welt in eine andere würke, und daß diese andere nicht in eben dem Augenblicke in die erste wieder zurückwürke. Wenn man nur einen Körper mit der Hand angreift, und also in denselben würkt, so fühlt man den Gegendruck. Stößt ein Körper den andern an; so wird entweder dieser Körper wieder zurück prallen, oder seine Bewegung wird wenigstens vermindert, oder hört wohl gar ganz auf, u. s. w. und das rührt von dem Widerstande, und also von der Zurückwürkung des andern her. Dieser Satz wird, auf eine zweyfache Art, unrecht verstanden und angewendet. Einmal wenn man ihn so gar auf den Einfluß GOttes in die Welt anwenden, und sagen wolte, daß die Welt in GOtt zurückwürke. Wir werden in der natürlichen Gottesgelahrheit darthun, daß es ganz unmöglich sey, daß eine endliche Substanz in GOtt einfliessen und würken könne. Und folglich muß man nicht sagen, daß kein Einfluß ohne Gegenwürkung sey. Zum andern muß man auch nicht annehmen, daß, alle Handlungen der Substanzen dieser Welt, von Zurückwürkungen begleitet werden: denn es gilt dieses nur von denenjenigen Handlungen endlicher Substanzen, wodurch sie in andere endliche Substanzen einfliessen oder würken. Von diesen Handlungen behaupten wir nur, daß sie von einer Zurückwürkung begleitet werden, nicht aber von denenjenigen Handlungen, die keine Einflüsse sind, wenn es anders dergleichen Handlungen geben solte §. 166.

§. 382.

§. 382.

Da nun eine iedwede Handlung einer endlichen Substanz, wodurch sie in eine andere endliche Substanz würkt, mit einer Zurückwürkung vergesellschaftet ist: so kan man beweisen, daß diese Zurückwürkung allemal dem Einflusse gleich ist. Wir sagen nicht, daß die Zurückwürkung der ganzen Handlung gleich sey, sondern nur der Handlung, in so ferne sie ein Einfluß ist. Die einfliessende Substanz und die zurückwürkende können zu gleicher Zeit, indem sie in einander gegenseitig würken, auch noch anderweitig handeln; und folglich kan die ganze Handlung der einfliessenden Substanz grösser seyn, als die Zurückwürkung der andern, gleichwie die ganze Handlung der zurückwürkenden Substanz grösser seyn kan, als der Einfluß der Substanz, welche in sie würkt. Und da können wir, diese Wahrheit, folgendergestalt erweisen: gesetzt, eine Substanz würke in die andere, so ist diese Einwürkung, dieser Einfluß, eine Handlung §. 166. folglich entweder eine einfache und die allerkleinste Handlung, oder eine zusammengesetzte §. 165. Ist das erste, würkt die erste Substanz durch eine einfache allerkleinste Handlung in die andere, so würkt die andere Substanz wieder zurück §. 381. Diese Zurückwürkung ist eine Handlung §. 168. und also entweder die kleinste, oder eine zusammengesetzte §. 165. Wenn der Einfluß der ersten Substanz eine einfache oder allerkleinste Handlung ist, und die Zurückwürkung der andern ebenfals: so sind der Einfluß und die Zurückwürkung einander gleich. Denn da sie zwey einfache allerkleinste Handlungen sind, wer wird behaupten, daß zwischen zwey allerkleinsten Grössen von einerley Art eine Ungleichheit sey? Wer also unsern Satz leugnen wolte, der müste sagen, daß die erste Substanz zwar nur durch eine einfache Handlung in die andere würken könne, daß aber demohnerachtet, die Zurückwürkung der andern, eine zusammengesetzte und also eine grössere Handlung seyn könne. Allein dieses ist unmöglich, so lange man den ersten Fall annimt, daß nemlich die erste

Sub-

Substanz, durch eine einfache Handlung, in die andere würke. Denn wenn die Zurückwürkung eine zusammengesetzte Handlung ist, so besteht sie wenigstens aus zwey Handlungen §. 165. die alle beyde ein Einfluß in die erste Substanz sind §. 168. Ein ieder Einfluß findet, in der andern Substanz, eine Gegenwürkung §. 381. Wenn also die andere Substanz auf eine zusammengesetzte Art in die erste zurückwürkt, so muß die erste so viele Zurückwürkungen vornehmen, so viele Theile die Zurückwürkung der andern hat. Wo eine zusammengesetzte Zurückwürkung ist, da ist ein vielfacher Einfluß. Wenn man demnach annimt, daß die erste Substanz in die andere durch eine einfache Handlung würkt, so muß man auch, so lange dieses stat finden soll, annehmen, daß die Zurückwürkung einfach, und also dem Einflusse der ersten Substanz in die andere gleich sey. Nun setze man den andern Fall. Gesetzt, eine Substanz würke, durch eine zusammengesetzte Handlung, in die andere. Alle zusammengesetzten Handlungen bestehen, aus vielen einfachen §. 165. Gesetzt also, eine Substanz würke in die andere durch eine Handlung, die aus sechs einfachen besteht: so ist es eben so viel, als wenn die erste, durch sechs allerkleinste Handlungen, in die andere würke. Eine iede dieser kleinsten Handlungen findet in der andern Substanz eine kleinste, und also gleiche Zurückwürkung, wie gleich ietzo erwiesen worden. Folglich wird, die ganze Zurückwürkung, aus sechs einfachen Handlungen bestehen. Sechs einfache Handlungen zusammengenommen sind, sechs einfachen Handlungen zusammengenommen, gleich. Und da nun überdis der Beweis gilt, man mag aus so wenigen oder so vielen einfachen Handlungen den Einfluß der ersten Substanz zusammensetzen, als gefällig ist: so ist in allen möglichen Fällen gewiß, daß die Zurückwürkung iederzeit dem Einflusse der endlichen Substanzen gleich sey. Man kan, diese Gleichheit des Einflusses und der Zurückwürkung, zwar nicht deutlich erfahren, und es behält demnach der ganze Beweis eine grosse Schwierigkeit in Absicht auf alle

diejenigen, welche es nicht gewohnt sind, blos mit dem tiefsinnigen Verstande eine Wahrheit zu untersuchen. Allein dadurch wird, die Wahrheit desselben, nicht zweifelhaft gemacht. Unterdessen bestätiget doch, die Erfahrung, denselben. Je stärker wir z. E. auf einen Körper schlagen, ie heftiger fühlen wir den Gegendruck desselben; ie schwächer wir aber auf denselben schlagen, desto schwächer ist der Gegendruck. Wolte man sagen, daß, vermöge dieses Satzes, sechs Pferde nicht im Stande seyn würden, einen Wagen fortzuziehen, weil der Wagen eben so stark wieder in die Pferde würke, als die Pferde in ihn, und weil er also den Pferden und ihrem Einflusse völlig widersteht: so bedenkt man nicht die Einschrenkung, die wir im Anfange dieses Absatzes bemerkt haben. Die ganze Handlung der Pferde ist kein Einfluß in den Wagen, sondern sie besteht aus zwey Theilen. Einmal aus einem Einflusse in den Wagen, und dadurch wird der Wagen nicht fortgezogen, und zum andern aus noch einer Handlung, wodurch die Pferde sich fortbewegen, und also den Wagen mit sich fortziehen.

§. 383.

Wenn Substanzen in einander unmittelbar würken und einander berühren, so ist zwischen ihnen nichts befindlich §. 219. 220. und also werden sie, eben durch ihre Berührung, dergestalt mit einander verbunden, daß sie zunächst und unmittelbar bey und neben einander sind. Diese Verbindung gründet sich auf den gegenseitigen unmittelbaren Einfluß derselben in einander, welcher durch einen gewissen Grad der Kräfte dieser Substanzen hervorgebracht wird §. 160. 165. Nun ist der gegenseitige Einfluß der Substanzen, die einander berühren, von beyden Seiten gleich §. 382. Folglich wendet die Substanz, welche zurück würkt, eben so viel Kraft zu dieser Zurückwürkung an, als die andere anwendet, um in die zurückwürkende Substanz zu würken. Folglich wenn Substanzen einander berühren, so wenden sie alle gleichviel Kraft an, um in einander zu

würken, um einander zu berühren, und um dadurch zu verursachen, daß sie zunächst und unmittelbar bey einander sind. Wenn sie nun wiederum von einander getrent und entfernt werden sollen, so kan diese Trennung unmöglich durch denjenigen Grad der Kraft geschehen, wodurch sie ihre Berührung und ihr nächstes Beysammenseyn gewürkt haben: denn eine andere Würkung und Folge erfodert, eine andere Ursach und einen andern Grund §. 206. 249. Der Grad der Kraft, durch welche Substanzen, ihre gegenseitige Berührung, und ihr unmittelbares Beysammenseyn würken, enthält den zureichenden Grund von dieser Berührung, indem die Substanzen dadurch ihre thätige Kraft wider einander anstrengen und richten. So lange also dieser Grad der Kraft da ist, so lange berühren die Substanzen einander, und sind unmittelbar neben einander. Sollen sie nun wiederum von einander getrent, und entfernt werden, so kan diese Trennung unmöglich dadurch geschehen, daß die Substanzen ihre Kräfte in einem gewissen Grade wider einander richten, weil daher die Berührung entsteht. Folglich erfodert diese Trennung eine andere Kraft, es sey nun dieses eine Kraft, welche ausser den Substanzen angetroffen wird, die einander berühren, und welche wiederum von einander getrent werden sollen; oder es sey ein anderer Grad der Kraft dieser Substanzen selbst: genung, daß ihre Trennung nur nicht durch eben den Gebrauch und Grad ihrer Kräfte geschehen kan, wodurch sie einander berühren. Folglich ist aus allem diesem klar, daß diejenigen Substanzen in der Welt, die einander berühren, so lange dicht und unmittelbar und unzertrenlich bey einander sind, bis eine andere Kraft sie von einander trent und entfernt, es mag nun viele oder wenige Zeit vorbey fliessen, ehe sie wiederum getrent werden. Diese Untersuchung gehört ebenfals blos für den tiefsinnigen Verstand, und wird von niemanden für eine unnütze Grübeley gehalten werden, welcher einzusehen im Stande ist, wie nöthig und nützlich es ist, den Ursprung der Körper deutlich zu erklären. Man kan

sich die ganze Untersuchung dieses Absatzes, durch folgendes Beyspiel, erläutern. Wenn zwey Menschen einander fest umfassen, und mit einander ringen, so können sie unmöglich durch die Kraft, wodurch sie einander umfassen, von einander getrent werden. Sondern es muß entweder ein dritter Mensch kommen, der sie von einander reißt, oder sie müssen selbst ihren Kräften eine ganz andere Richtung geben. Zwey Kämpfer würden ewig sich umfassen, wenn ihre Kräfte, die sie einander entgegensetzten, einerley Richtung und Anstrengung behielten, und keine dritte Kraft dazwischen käme; und eben so verhält es sich auch mit allen Substanzen in der Welt, die einander berühren.

§. 384.

Nunmehr sind wir im Stande zu zeigen, wie einige Substanzen der Welt dergestalt vereiniget werden können, daß sie fest zusammenhängen. Nemlich **Dinge hangen fest zusammen**, oder **cohäriren**, welche sich dergestalt berühren, daß sie nicht anders als durch eine dritte Kraft wiederum von einander getrennt werden können. Da wir nun erwiesen haben, daß alle Substanzen, die einander berühren, durch die Berührung dergestalt unzertrenlich dicht und unmittelbar neben einander sind, daß sie nur durch eine andere oder dritte Kraft wiederum von einander getrennt werden können §. 383. so ist nicht nur die Berührung der Grund von der Cohäsion oder von dem festen Zusammenhange, sondern es kan auch keine Berührung ohne festem Zusammenhang stat finden. Aus aller Berührung entsteht ein fester und unzertrenlicher Zusammenhang der Substanzen, die einander berühren. In der Naturlehre so gar hat man entdeckt, und durch unleugbare Erfahrungen bestätiget, daß zu dem festen Zusammenhange zweyer Körper, nichts anders als die Berührung erfodert werde. Es scheint zwar, als wenn dem nicht also wäre. Wenn zwey Stücken Holz zusammengeleimt werden, so scheint es, als wenn sie vermöge des Leims, nicht aber vermöge der Berührung, fest zusammen hängen. Allein das Holz hat so unebene

Ober-

Oberflächen, daß zwey Stücken Holz einander in so wenig Puncten nur berühren können, daß ihre Schwere allemal das Uebergewicht behält, und es kan also kein merklicher fester Zusammenhang entstehen. Der Leim aber erfüllt die Vertiefungen in dem Holze, und verursacht, daß genugsame Berührungspuncte entstehen. Selbst der Leim kan nur, durch die Berührung, mit dem Holze fest zusammen hangen. Sonst müste ein neuer Leim nöthig seyn, um den ersten mit dem Holze zusammen zu kleben, und da könnte man von neuem fragen, wie dieser Leim mit dem Holze fest verbunden werde? Und wenn ehe würde man, das letzte Mittel der Cohäsion, finden? Folglich kan man zuversichtlich behaupten, daß der feste und unzertrenliche Zusammenhang, aus der Berührung, entstehe. Da nun, in einer zusammengesetzten Welt, einige Substanzen einander nothwendig berühren müssen §. 380. so werden einige Substanzen der Welt dadurch so fest mit einander verbunden, daß sie dicht und unmittelbar neben einander sind, und zwar auf eine unzertrenliche Art §. 383. Da nun alle Dinge vereiniget werden, wenn sie unzertrenlich verbunden werden §. 72. so werden die Substanzen, die einander berühren, eben dadurch mit einander vereiniget. Folglich machen sie zusammen Eins aus, dessen substantielle Theile fest zusammen hängen, und in welchem eine Ausdehnung ist §. 365. Es erhellet demnach, wie die drey ersten allgemeinen Eigenschaften der Körper, die Ausdehnung, die Vereinigung und der feste Zusammenhang der substantiellen Theile, aus den ersten Substanzen, aus denen die Welt besteht, entstehen.

§. 385.

Die vierte Eigenschaft der Körper ist die Trägheit, und da läßt sich sehr leicht zeigen, wie ein iedwedes ausgedehntes Ding, welches aus Substanzen zusammengesetzt ist, nothwendig eine Trägheit besitzen müsse, oder eine Kraft, wodurch die Bewegung gehindert wird §. 224. Nemlich alle Substanzen, woraus die Welt besteht, sind

undurchdringlich §. 364. Wenn nun ein Ding ausgedehnt ist, und aus vielen Substanzen besteht, die dicht neben einander sind, und in einer festen Verbindung stehen: so ist eine iedwede derselben schon vor sich undurchdringlich, und folglich ist ihr ganzer Haufe auch undurchdringlich; weil man von einem Ganzen allemal dasjenige sagen kan, was von allen seinen Theilen zusammen genommen gesagt werden kan §. 149. Folglich enthält ein ausgedehntes Ding, welches aus vielen Substanzen zusammengesetzt ist, einen hinreichenden Grund in sich, warum kein anderes Ding, welches ausser ihm befindlich ist, sich dergestalt bewegen kan, daß es mit ihm einen und eben denselben Ort einnehme, oder warum das andere seinen Ort nicht völlig in seinen eigenen Ort verändern kan. Dieser Grund verhindert also eine iedwede Bewegung eines andern Dinges, durch welche es mit ihm an einen und eben denselben Ort versetzt würde. Nun heißt derjenige hinreichende Grund, wodurch eine Bewegung gehindert wird, die Trägheit, oder die Kraft, welche der Bewegung widersteht §. 224. Und es ist demnach klar, daß ein iedwedes ausgedehntes Ding, welches aus Substanzen zusammengesetzt ist, eine Trägheit besitzen müsse. Ein solches ausgedehntes Ding ist eine Materie, und ein materielles Ding §. 225. Folglich sind alle ausgedehnte Dinge, welche aus Substanzen bestehen, materielle Dinge. Niemand kan verlangen, daß wir die besondern Unterscheidungsstücke der verschiedenen Materien, woraus die verschiedenen Arten der Körper in der Welt bestehen, aus den ersten Substanzen der Welt herleiten, sondern es ist hier genung, daß wir, die allgemeine Eigenschaft aller Materie, aus den ersten Grundstücken der Welt hergeleitet haben.

§. 386.

Die Trägheit der Körper in der Welt äussert sich, auf eine zweyfache Art. Einmal in Absicht auf andere Dinge ausser ihnen, indem sie der Bewegung derselben widerstehen, und so haben wir sie in dem vorhergehenden Abfaße

saße betrachtet. Allein sie äussert sich auch zum andern in Absicht des Körpers selbst, indem ein iedweder Körper, durch seine ihm beywohnende Trägheit, an seiner eigenen Bewegung gehindert wird. Und auch diese Trägheit können wir, aus der Beschaffenheit der Substanzen, herleiten, wobey wir zugleich eine Wahrheit erweisen können, aus welcher die bewegende Kraft folgt. Nemlich alle Substanzen der Welt sind Kräfte, welche die Welt nach dem Orte vorstellen, den sie einnehmen §. 369. Nun sind diese Substanzen, wenn sie würklich sind, beständig würksam und geschäftig §. 366. Folglich verändern sie ihren Zustand beständig, weil sie endlich und zufällig sind §. 362. Mithin versetzen sie sich, durch ihre thätige Kraft, beständig in andere und andere Zustände, in deren iedwedem sie die Welt anders vorstellen, als in allen übrigen, doch nicht ganz anders. Die verschiedenen Vorstellungen der Welt, in den verschiedenen Zuständen einer und eben derselben Substanz, sind theils einerley, theils von einander verschieden. Nun haben die Vorstellungen der Welt ihren Grund, in dem Orte der Substanz. Wenn also in einer Substanz, in einem nachfolgenden Augenblicke, eine andere Vorstellung der Welt entsteht, als in dem vorhergehenden; so ist diese andere Vorstellung mit der vorhergehenden theils einerley, theils von ihr verschieden. In so ferne diese folgende Vorstellung mit der vorhergehenden einerley ist, in so ferne muß sich die Substanz noch an eben dem Orte befinden, als vorher: denn wenn die Würkung nicht geändert wird, kan auch der Grund nicht geändert werden. In so ferne aber die folgende Vorstellung der Welt von der vorhergehenden verschieden ist, in so ferne muß der Ort der Substanz geändert werden: denn wenn die Würkung geändert wird, muß auch der Grund geändert werden. Die Aenderung des Orts heist die Bewegung, und in so ferne der Ort eines Dinges nicht geändert wird, in so ferne ruhet es. Wenn also die beständig würksamen Substanzen der Welt, durch ihre Kraft und Thätigkeit, ihren Zustand ändern, so ändern

sie zu gleicher Zeit die Vorstellung der Welt, die in ihnen ist, doch nicht ganz. Folglich ruhen sie, in so ferne diese neue Vorstellung mit der vorhergehenden einerley bleibt, und in so ferne widerstehen sie ihrer eigenen Bewegung. Folglich ist klar, daß ein ausgedehntes Ding, welches aus Substanzen besteht, auch eine solche Trägheit besitze, wodurch die Bewegung in ihm selbst, oder seiner selbst gehindert wird, und wir haben also vollständig gewiesen, wie aus denenjenigen Substanzen der Welt, die wir in dem vorhergehenden beschrieben haben, ein materielles Ding entstehe. In so ferne aber die neue Vorstellung der Welt von der vorhergehenden verschieden ist, in so ferne ändert die Substanz, in welcher dieselbe angetroffen wird, ihren Ort, oder sie bewegt sich, und ihre Kraft ist zugleich eine bewegende Kraft §. 224. Wem diese Untersuchung zu spitzfindig und schwer vorkomt, der muß entweder, auf eine leichtere und faßlichere Art, den Ursprung der Trägheit und Bewegungskraft in den Körpern erklären, oder er muß sich in diese Untersuchung gar nicht einlassen. Allein da die Körper einen so nöthigen und nützlichen Gegenstand der menschlichen Erkenntniß ausmachen, so ist es wohl der Mühe werth, ihren ersten Ursprung philosophisch zu erklären, und solte diese Erklärung auch noch so schwer seyn.

§. 387.

Das schwerste bey den Körpern besteht in der fünften Eigenschaft derselben, oder in ihrer Bewegungskraft. Die allermeisten Weltweisen haben sich nicht getrauet, den Ursprung derselben in der Materie selbst, woraus die Körper bestehen, zu finden. Sondern sie haben angenommen, daß alle materiellen Dinge in der Welt aus einer blos todten und trägen Materie bestehen, die zwar eine Ausdehnung habe, und deren Theile fest zusammen hängen und mit einander vereiniget sind, die aber weiter keine Kraft habe, als die Bewegung zu hindern, nicht aber sie hervorzubringen. Einige haben daher angenommen, daß GOtt allein

allein alle Bewegung in den Körpern hervorbringe; andere, daß die Geister und Seelen die Bewegung in den Körpern würken: allein es scheint dieses blos daher zu rühren, daß man nicht eingesehen hat, daß alle materiellen Dinge, die in der Welt würklich sind, aus wahren Substanzen, als aus ihren ersten Grundtheilen, bestehen. Wenn man nun dieses annimt, wie ich bisher gewiesen habe, daß man annehmen müsse, so läßt sich deutlich zeigen, daß keine Materie in der Welt ganz todt sey, sondern eine Bewegungskraft habe, welche sich auf eine zweyfache Art äussert. Einmal sind diese Substanzen unaufhörlich dergestalt thätig, daß sie beständig ihren eigenen Zustand ändern, und folglich auch ihre Vorstellung von der Welt, und mithin auch, wie ich in dem vorhergehenden Absatze gezeigt habe, ihren Ort Folglich sind alle Substanzen, woraus die materiellen Dinge in der Welt bestehen, in beständiger Bewegung. Und es ist also, in diesen Dingen, eine beständige Bewegung. Alle Materie in der Welt ist also eine Materie, die eine Bewegungskraft besitzt, und folglich ist sie ein wahrer physischer Körper §. 226. Zum andern äussert sich, diese Bewegungskraft, auch in Absicht auf andere materielle Dinge; oder eine Materie in dieser Welt bewegt sich durch ihre Kräfte nicht nur selbst, sondern sie bewegt auch andere materielle Dinge. Denn die Substanzen, woraus eine Materie besteht, würken in alle übrige Substanzen, woraus alle übrigen materiellen Dinge der Welt bestehen §. 366. Folglich verändern sie beständig den Zustand dieser übrigen Substanzen, folglich auch die Vorstellung der Welt, die in ihnen ist, und mithin auch ihre Oerter §. 286. Und das heist eben so viel als, sie setzen die übrigen beständig in Bewegung. Wenn man also annimt, daß die materiellen Dinge in der Welt aus wahren Substanzen bestehen, so folgt unleugbar, daß sie in sich selbst einen Inbegrif von Kräften enthalten, wodurch sie nicht nur vermögend sind, in sich selbst Bewegungen hervor zu bringen, sondern auch andere Dinge auser sich in Bewegung zu setzen,

und sie sind demnach wahre Körper. Folglich haben wir, den ersten Ursprung der Körper in der Welt, erklärt.

§. 388.

Wir wollen versuchen, diese finstere und schwere Materie, etwas mehr aufzuheitern. Wir wollen gerne zugeben, daß wir nicht vermögend sind, den Ursprung der Bewegung der Körper völlig deutlich, aus den ersten Substanzen der Welt, herzuleiten: denn wo ist diejenige Sache zu finden, die der menschliche Verstand vollkommen aufzuklären im Stande ist? Allein wir werden doch, durch folgende drey Betrachtungen, diese Sache in ein grösseres Licht setzen können. Einmal ist gewiß, daß es unmöglich sey, daß zwey ausser einander befindliche Dinge einander vollkommen gleich seyn solten §. 211. Wenn also die Substanzen des einen Körpers in die Substanzen des andern würken, wie denn alle Substanzen aller Körper beständig in einander würken §. 366. so sind zwar die Grade der Kräfte, wodurch sie in einander würken, einander gleich §. 382. allein deswegen stehen sie nicht in einem vollkommenen Gleichgewichte, so daß überhaupt die Substanzen des einen Körpers gar nicht stärker würken solten, als die Substanzen des andern. Ein solches vollkommenes Gleichgewicht ist schlechterdings unmöglich. Folglich muß der eine Körper ein Uebergewicht über den andern haben, und daher entsteht allemal die Bewegung, wie bey einer Wage die Ruhe so lange fortdaurt, so lange auf beyden Seiten gleiche Gewichte sind, alsobald aber eine Bewegung erfolgt, so bald ein Uebergewicht da ist, und zwar so lange bis das Gleichgewicht wieder hergestelt ist. Da nun in der Welt unter den Substanzen, woraus die Körper bestehen zwar ein beständiger gegenseitiger Einfluß ist, niemals aber ein vollkommenes Gleichgewicht: so ruhen die Substanzen und äussern ihre Trägheit, in so fern die Zurückwürkung dem Einflusse gleich ist, sie bewegen sich aber, in so ferne eine über die andere ein Uebergewicht hat. So lange zwey ringende Kämpfer einander im gleichen Grade anfassen und

wider-

wiederstehen, so lange stehen sie unbeweglich gegen einander wie die Mauren. So bald aber der eine ein Uebergewicht bekomt, so bald erfolgt eine Bewegung. Zum andern kan man sich leicht überzeugen, daß alle Materie in dieser Welt in einer unaufhörlichen Bewegung sey. Denn wenn viele Dinge ausser und neben einander sind, so kan keins derselben sich bewegen oder bewegt werden, ohne daß alle übrige zugleich bewegt werden. Denn der Ort eines iedweden besteht, in dem Verhältnisse gegen alle übrigen §. 216. Wenn also Eins bewegt wird, so ändert es seinen Ort und sein Verhältniß gegen alle übrige §. 223. und mithin wird auch das Verhältniß der übrigen gegen dieses, oder der Ort der übrigen geändert. Gesetzt ein Ding stehe dem andern zur Rechten, so steht das andere zur Linken. Wenn nun das erste sich zur Linken stelt, so komt das andere zur Rechten, und da also sein Ort verändert worden, so ist es zugleich bewegt worden. Dieses ist die Natur aller Verhältnisse. Werden sie auf einer Seite geändert, so ändern sie sich allemal zugleich auf der andern Seite. Folglich wenn in der Welt sich eine Materie bewegt, so bewegt sich alles in der Welt, und wo also eine besondere Bewegung dieses oder jenes Theils der Welt ist, da ist allemal zugleich eine allgemeine Bewegung aller Dinge in der Welt. Folglich ist kein Ding in der Welt in einer völligen Ruhe, so daß in ihm gar keine Bewegung wäre: denn die Erfahrung lehrt, daß beständig einige Bewegung in der Welt da ist. Wir geben allerdings zu, daß manche Körper in der Welt, in einen solchen Stand der Ruhe, versetzt werden können, daß wir gar keine Bewegung mehr bey ihnen gewahr werden. Wir können, die beständige Bewegung aller Dinge, freylich nicht erfahren; allein die Erfahrung sagt uns auch nicht, daß keine beständige allgemeine Bewegung in der Welt sey. Ein Ding kan ruhen und bewegt werden zugleich. Wenn nun in dem Orte eines Dinges eben dasjenige durch eine Bewegung geändert wird, was nicht in unsere Sinne fält, so können wir unmöglich diese Bewegung

gewahr

gewahr werden, und es wird uns also so vorkommen, als wenn dasselbe Ding gar nicht bewegt werde. Wenn wir nun annehmen, daß GOtt, wie aus der natürlichen Gottesgelahrheit erhellet, nachdem er die Substanzen der Welt erschaffen hat, sie zuerst in Würksamkeit und Bewegung gesetzt habe, so ist offenbar, daß alle Materie in der Welt in einer unaufhörlichen Bewegung sey und daß also in derselben eine bewegende Kraft seyn müsse. Zum dritten scheint es, als wenn die Trägheit und die Bewegungskraft zwey ganz unterschiedene Kräfte seyn, und daß wir also aus einem Körper gleichsam ein zweyköpfiges Ungeheuer machen, welches zwey einander widersprechende Kräfte in sich enthalte. Allein ein genaueres Nachdenken wird uns überzeugen, daß es nicht zwey Kräfte sind, sondern ein und eben dieselbe Kraft, die sich aber auf zwey verschiedene Arten äussert. Die thätige Kraft der Substanzen, woraus die Körper bestehen, widersteht der Bewegung und wird die Trägheit genannt, einmal, in so ferne der neue Zustand, in welchen die Substanzen durch sie versetzt werden, unmöglich von dem kurz vorhergehenden ganz verschieden seyn kan, und in so ferne sie also die Substanzen in ihrem vorhergehenden Zustande erhält; und zum andern, in so ferne diese Substanzen, vermöge dieser Kraft, eben so stark zurückwürken, als in sie von andern gewürkt wird. Eben diese thätige Kraft nun ist die Bewegungskraft, einmal in so ferne sie die Substanzen, in denen sie angetroffen wird, allemal in einen neuen Zustand versetzt, der wahrhaftig von dem vorhergehenden verschieden ist; und zum andern, indem sie unmöglich ein vollkommenes Gleichgewicht, mit den Kräften anderer Substanzen, halten kan. Wo ist nun hier ein Widerspruch? Doch wir wollen, diese schwere Materie, verlassen.

§. 389.

Aus unserer bisherigen Theorie von den Körpern erhellet, daß sie zusammengesetzte Dinge sind, welche aus vielen wahren Substanzen bestehen. Sie sind demnach

1) zu-

1) zusammengesetzte Dinge im engsten und eigentlichen Verstande §. 180. 181. Die Körper haben, eine doppelte Art der Theile. Einmal die Substanzen, welche die ersten Theile derselben sind, die eigentlich ausser einander würklich sind, und um derentwillen sie den Namen der zusammengesetzten Dinge im eigentlichen Verstande verdienen. Und zum andern die Accidenzien, wohin die Verhältnisse der erstern Theile gegen einander gehören, und aus denen zusammengenommen dasjenige entsteht, was wir an den Körpern durch unsere Sinne gewahr werden. Alle diejenigen Substanzen, woraus ein Körper besteht, sind so wohl der Beschaffenheit, als der Grösse und den Graden ihrer Kräfte nach, von einander unterschieden §. 208-211. Und man kan also nicht nur behaupten, daß kein Körper eine durchgehends gleichförmige Materie sey §. 379. sondern daß auch, in einem iedweden Körper, eine Substanz sey, welche grösser ist, als alle übrigen, die mit ihr Theile eben desselben Körpers sind. Diese gröste und stärkste Substanz in einem iedweden Körper ist, die herrschende Substanz in demselben. Und gleichwie die Seele des Menschen, unter allen Substanzen, woraus der Mensch besteht, die Herrschaft führt: also könnte man sagen, daß diese herrschende Substanz in einem iedweden Körper, die Stelle einer Seele, vertrete. Vielleicht haben einige alte Weltweise, welche gesagt haben, daß alle Körper beseelt und Thiere sind, dieses sagen wollen, ob es gleich sehr thöricht seyn würde, zwischen einer solchen Substanz und der Seele eines Thieres eine völlige oder nähere Aehnlichkeit anzunehmen, und zu sagen, daß Steine, Bäume, der Erdboden u. s. w. Thiere seyn, weil in ihnen eine herrschende Substanz angetroffen werde, welche eine Seele genannt werden kan. 2) Das Wesen der Körper besteht, wie das Wesen aller zusammengesetzten Dinge, in der Art und Weise ihrer Zusammensetzung §. 182. Wer das Wesen des Wassers, des Feuers und anderer besonderer Körper bestimmen soll, der würde sehr elend denken, wenn er weiter nichts sagen wolte, als

es

es bestehe in der Art und Weise der Zusammensetzung. In besondern Fällen muß er genauer bestimmen, worin z E. die Art der Zusammensetzung des menschlichen Körpers bestehe, wenn er das Wesen dieses Körpers entdecken will. 3) Alle Körper haben eine körperliche Grösse §. 186. welche in der Menge der Substanzen besteht, aus denen sie zusammengesetzt sind. Da wir Menschen nun diese Menge niemals bestimmen können, so sehen wir auch in diesem Stücke die Grenzen unseres Verstandes. Wir können, die wahre Grösse keines einzigen Körpers, genau bestimmen. Unterdessen schadet uns dieses wenig. Der Nutzen, den wir von der Erkenntniß der Grösse der Körper uns versprechen können, kan hinlänglich erreicht werden, ohne daß wir wissen dürfen, aus wie viel Substanzen ein iedweder Körper besteht. Was wir gar nicht wissen können, ist uns auch zu wissen nicht nöthig.

§. 390.

Hier läßt sich zugleich erklären, worin die Elemente der Körper bestehen. Nemlich ein Körper ist ein zusammengesetztes Ding im eigentlichsten Verstande, und er besteht also aus Theilen, die ausser einander würklich sind §. 389. Nun kan man in einem Körper Theile ausser Theilen gedenken, die wiederum aus Theilen bestehen, welche ausser einander würklich sind, und diese können wiederum aus dergleichen Theilen bestehen, und so ferner. In dem menschlichen Körper werden wir Hände, Füsse u. s. w. gewahr, die ausser einander sind, in der Hand sind wiederum Finger, ein Finger hat etliche Glieder u. s. w. Endlich aber kan ein iedweder Körper, durch den nachdenkenden Verstand, bis auf diejenigen Substanzen zergliedert werden, die nicht wiederum aus verschiedenen Substanzen zusammengesetzt sind, wie wir bisher weitläuftig gezeigt haben. Folglich lassen sich, in einem iedweden Körper, mit Wahrheit solche Theile gedenken, die ausser einander sind, und die man als die ersten Theile des Körpers annimt, weil man nicht weiter untersucht, aus was

für

für auſſer einander befindlichen Theilen dieſelben wiederum beſtehen. Dieſe erſten auſſer einander befindlichen Theile der Körper heiſſen die Elemente der Körper, oder die Grundtheile, der Stof der Körper; wie z. E. die Buchſtaben die Elemente der Sprache genennt werden. Und dieſe Elemente der Körper ſind, von zweyerley Art. Einmal diejenigen, die ſchlechterdings die erſten Theile der Körper ſind, und das ſind diejenigen Subſtanzen, die nicht wiederum aus andern Subſtanzen zuſammengeſetzt ſind. Wenn wir durch den nachdenkenden Verſtand bis auf dieſe Subſtanzen gekommen ſind, ſo finden wir in dem Körper keine weitern Kräfte, woraus ſich die Accidenzien und Veränderungen der Körper erklären lieſſen, und wir müſſen alſo nothwendig bey ihnen ſtehen bleiben. Und hier iſt die berühmte Frage entſtanden, ob dieſe Elemente Monaden ſind oder nicht? um deren Entſcheidung wir uns nicht bekümmern. Allein da kein Weltweiſer, welcher die Natur, Beſchaffenheit und Veränderungen der Körper in der Naturlehre unterſuchen will, im Stande iſt, aus dieſen allererſten Elementen die Farben, die Elaſticität, und andere ſolche Beſchaffenheiten der Körper zu erklären, und den Körper würklich bis auf dieſe erſten Elemente zu zertheilen: ſo bleibt man bey gewiſſen Theilen der Körper ſtehen, von denen man zwar zugibt, daß ſie wiederum aus andern Subſtanzen zuſammengeſetzt ſind, deren Zuſammenſetzung man aber nicht weiter unterſucht, und die machen die andere Art der Elemente aus, welche beziehungsweiſe die erſten Theile der Körper ſind, und welche man füglich die erſten Materien nennen kan. Und hier haben ſich die Naturlehrer auf verſchiedene Art bemüht, die erſten Materien der Körper zu beſtimmen. Die Alten nahmen Luft, Feuer, Waſſer, Erde, als die Elemente aller Körper, an; allein man hat erkannt, daß dieſe Meinung falſch ſey. Doch die Unterſuchung dieſer Sache gehört nicht hieher.

§. 391.

§. 391.

Die Elemente der Körper sind, die ersten Theile der Körper. Alle Körper entstehen aus denselben, wie ein Gebäude aus den Baumaterialien zusammengesetzt wird. Nun haben, die Beschaffenheiten eines iedweden Ganzen, ihren Grund in den Theilen desselben. Folglich enthalten, die Elemente der Körper, den ersten Grund von allen Beschaffenheiten, Würkungen, Handlungen, Veränderungen des Körpers; kurz von alle demjenigen, was sich von einem Körper denken und sagen läßt. Wer also über die Körper philosophiren will, der will die ersten Gründe von alle demjenigen angeben, was er in denselben entdeckt. Folglich muß er diese Gründe, in den Elementen der Körper, suchen. Folglich muß sich ein Naturlehrer bemühen, diese Elemente zu entdecken. Nun ist es uns Menschen unmöglich, diejenigen Beschaffenheiten und Veränderungen der Körper, die wir durch die Erfahrung erkennen, aus den allerersten Elementen herzuleiten, und also muß ein Weltweiser, wenn er über die Körper philosophirt, bey den ersten Materien stehen bleiben, und dieselben zu entdecken und genauer zu bestimmen suchen. Allein hier entdeckt sich ein merkwürdiger Fehler einiger Weltweisen, wenn sie die ersten Materien, oder diejenigen Theile der Körper, welche beziehungsweise die ersten sind, für diejenigen Elemente halten, welche schlechterdings die ersten sind. Dieses ist ganz unleugbar ein Irrthum §. 390. und rührt aus einer wahren Faulheit her. Wer seinen Verstand gehörig anstrengt, der ist so emsig in der Untersuchung der Gründe der Dinge, daß er nicht eher ruhet, bis er nicht weiter mehr fortkommen kan, das ist, bis er auf die allerersten Theile der Körper gekommen. Wer aber zu gemächlich ist, der bleibt bey den ersten Materien stehen, und um seine Faulheit zu beschönigen, bildet er sich selbst und andern ein, daß er den ersten Stof der Körper entdeckt habe. Daher nennt man diejenige Weltweisheit, welche die ersten Materien für die allerersten Elemente der Körper hält, die Welt-

weis-

weisheit der Faulen, oder die faule Weltweisheit. Wenn man, in der Cosmologie, nicht die allererſten Subſtanzen der Körper als die Elemente anſieht, ſo verräth man eine ſehr groſſe Faulheit im Nachdenken. Allein einem Naturlehrer iſt es nicht zu verdenken, wenn er bey den erſten Materien ſtehen bleibt, nur muß er zugeben, daß er noch nicht bis auf die allererſten Elemente durchgedrungen.

§. 392.

Wir müſſen noch eine allgemeine Eigenſchaft aller Körper unterſuchen, woraus ſich einige Arten über die Körper zu philoſophiren werden beurtheilen laſſen, und dieſe Eigenſchaft beſteht darin: daß alle Materien, alle Körper, und alle im eigentlichſten Verſtande zuſammengeſetzten Dinge, an und vor ſich ſelbſt betrachtet ſich zertheilen laſſen; oder daß alle Materie an und vor ſich ſelbſt theilbar ſey. Denn alle Materie, welche in der Welt würklich iſt, beſteht in einem Inbegriffe vieler auſſer einander befindlichen Subſtanzen, welche die Elemente derſelben ſind §. 389. 390. und die körperliche Gröſſe einer iedweden Materie beſteht in der Anzahl dieſer Elemente, welche mit einander vereiniget ſind, und zuſammengenommen die Materie ausmachen §. 389. Folglich ſind dieſe Elemente zuſammengenommen, als Theile, eben das was die Materie, als ihr Ganzes, iſt. Und da nun, die Theile zuſammengenommen, von dem Ganzen gar nicht unterſchieden ſind §. 149. ſo ſind die Elemente, woraus eine Materie beſteht, ſo lange ſie Theile derſelben ſind, mit der Materie an ein und eben demſelben Orte. Und ſo lange dieſes ſich ſo befindet, ſo lange ſind dieſe Elemente bey einander, und die Materie behält ihre Gröſſe unverändert. So bald aber ein oder mehrere Elemente ihren Ort durch eine Bewegung dergeſtalt verändern, daß ſie nicht mehr mit der Materie an ein und eben demſelben Orte ſind, ſo bald trennen ſie ſich von den übrigen, ſie hören auf Theile der Materie zu ſeyn, und die Materie hat nach dieſer Trennung nicht mehr ſo viele Theile als vorher, ihre körperliche Gröſſe iſt vermindert, und alſo iſt dieſe Ma-

terie zertheilt worden §. 187. Wenn aus dem menschlichen Körper z. E. ein Theilgen durch die Ausdünstung weggeht, so geschieht eine Theilung. So lange dieses Theilgen in dem Körper war, so lange war es ein Theil des Körpers, und gehörte zu seiner körperlichen Grösse. So bald es aber sich dergestalt bewegte, daß es aus dem Körper fortgieng, so bald ward es von dem Körper losgerissen, der Körper verlohr dasselbe, die Anzahl seiner Theile ward vermindert, und folglich gieng eine Theilung vor. Alle Zertheilung körperlicher Dinge geschieht also durch eine Bewegung, vermittelst welcher der Ort einiger Theile dergestalt verändert wird, daß sie nachher mit dem Ganzen nicht mehr an einem und eben demselben Orte sich befinden. So bald also erwiesen werden kan, daß eine solche Bewegung bey einem iedweden Elemente, welches zu einer Materie als ein Theil gehört, an und vor sich betrachtet möglich sey, so bald ist erwiesen, daß alle Materie an sich theilbar sey. Nun ist der Ort ein Verhältniß §. 216. Ein iedwedes Verhältniß ist an sich veränderlich §. 129. Folglich kan ein iedweder Ort verändert werden. Die Veränderung des Orts heist die Bewegung §. 223. Folglich ist eine iedwede Bewegung eines Dinges, welche den Ort desselben betrift, an und vor sich in demselben möglich. Und es kan demnach ein iedwedes Element, welches in einem materiellen und körperlichen Dinge angetroffen wird, dergestalt bewegt werden, daß daher eine Zertheilung erfolgt; und das heißt: eine iedwede Materie ist, an und vor sich selbst betrachtet, theilbar. Dem ohnerachtet kan es in der Welt eine so feine und feste Materie geben, welche durch diese oder jene Kräfte, oder wohl gar durch die Kräfte der ganzen Natur, nicht zertheilt werden kan, und die also in gewisser Absicht untheilbar ist: denn was an sich möglich ist, das kan hypothetisch unmöglich seyn §. 31. Daher betrügen sich einige Materialisten gewaltig, welche glauben, es sey genung, um zu beweisen, daß die Seele sterben werde, wenn man annimt, sie sey Materie. Denn alsdenn ist es zwar an

sich

sich möglich, daß sie zertheilt werde, und dadurch untergehe und sterbe. Allein daraus folgt noch lange nicht, daß eben die Ursachen, welche bey dem Tode unsern Körper zertheilen, zerstöhren und auflösen, auch im Stande seyn solten, unsere Seele zu zertheilen.

§. 393.

Die Weltweisen haben die Frage aufgeworfen: ob die Materie unendlich theilbar sey, oder ob man bey der Zertheilung derselben endlich auf solche Theile kommen müsse, bey denen keine Theilung möglich ist, und bey denen also die Zertheilung der Materie nothwendig ein Ende nehmen müsse? Man nehme ein Sandkorn. Wenn man dasselbe zerdrückt, so bekomt man einige Theile, die wiederum zertheilt werden können, und es fragt sich also, ob ein Sandkorn lauter Theile in sich enthalte, die wiederum zertheilt werden können; oder ob in ihm gewisse Theile angetroffen werden, welche keine Theile haben, die wiederum durch eine Zertheilung von einander getrennt werden können? Diese Frage ist mehr neugierig, als nützlich. Sie hat vornemlich den Nutzen, wenn man die allererſten Elemente der Körper untersucht, und wissen will, ob dieselben einfach oder zusammengesetzt sind. Wenn man sie gründlich entscheiden will, so muß man sie in zwey Fragen zergliedern. Einmal: ist es uns Menschen möglich, die Zertheilung einer Materie zu Ende zu bringen? Und da müssen wir mit Nein antworten. Wir mögen eine Materie noch so sehr zermalmen, so finden wir doch, daß die kleinsten Theile, die wir durch Vergrösserungsgläser entdecken können, allemal noch materiel, und folglich theilbar sind. Es fehlt uns schlechterdings an Instrumenten, die Zertheilung weiter fortzusetzen. Und aus der Naturlehre lernt man mit Erstaunen, wie viel materielle Theile ofte, in einem sehr kleinen Stücke Materie, angetroffen werden. Durch diese Betrachtung werden wir in den Stand gesetzt, uns einen erstaunlich grossen Begrif von der Körperwelt zu machen. Ein Sandkorn ist gleichsam ein Gebürge, wel-

ches aus unendlich vielen Theilen besteht. Zum andern kan man die Frage so vorstellen: ob die Materie keine andere als theilbare Theile habe? Z. E. wenn GOtt durch seine Allmacht ein Sandkorn zu zertheilen anfange, ob er diese Theilung ewig fortsetzen könne, oder ob er endlich auf Theile komme, die er auch nicht einmal durch seine Allmacht von neuem zertheilen könne? Hier komt es lediglich darauf an, ob die ersten Elemente der Materie einfach, oder zusammengesetzt sind. Ist das erste, so kan keine Materie unendlich zertheilt werden, weil kein einfaches Ding theilbar ist. Ist aber das andere, so kan die Theilung unendlich fortgesetzt werden. Diejenigen, welche die Zusammensetzung der Körper aus Monaden bestreiten, suchen die unendliche Theilbarkeit der Materie zu erweisen. Da wir uns aber ietzo in diese Sache nicht einlassen, so wollen wir auch die gegenwärtige Frage nicht weiter untersuchen.

§. 394.

Wenn ein Körper so klein ist, daß wir ihn nicht mehr sehen können, oder überhaupt nicht mehr durch unsere Sinne gewahr zu werden im Stande sind, so wollen wir ihn ein **Körperchen** nennen. Da nun in Absicht auf uns alle Körper unendlich theilbar sind §. 393. und wir nicht vermögend sind, irgends einen Körper bis auf die allerersten Substanzen, aus denen er zusammengesetzt ist, aufzulösen: so ist es wohl unleugbar, daß alle Körper in der Welt, die wir empfinden können, aus Körperchen zusammengesetzt sind, die endlich aus den allerersten Substanzen der Welt, als aus ihren ersten Theilen, bestehen. Nun hat das Ganze, nebst allen seinen Bestimmungen, seinen Grund in seinen Theilen. Folglich ist es gewiß, daß alles dasjenige, was wir an den Körpern sehen und erfahren, seinen Grund in den Körperchen habe, woraus sie bestehen. Wenn also ein Weltweiser über die Körper philosophirt, so kan er mit Recht die Gründe von demjenigen, was er an den Körpern beobachtet, in den Körperchen suchen. Allein

einige

einige Weltweise, als vordem Democritus und Epicurus, sind bey der Gelegenheit auf einen Irrthum gerathen, indem sie annahmen, daß diese Körperchen, woraus die Körper bestehen, schlechterdings untheilbar seyn. Da man nun ein solches schlechterdings untheilbares Körperchen einen materiellen **Atomus** nennt, so heißt diese Art über die Körper zu philosophiren, die **atomistische Weltweisheit**. Allein da es keine schlechterdings untheilbare Materie gibt §. 392. so ist der Grundsatz der atomistischen Weltweisheit falsch, und man verwirft also mit Grunde diese Art der Weltweisheit. Ohne Zweifel waren diese Weltweise so scharfsinnig, daß sie erkanten, es müsten in einem iedweden Körper Theile angetroffen werden, die man als die schlechterdings ersten Gründe ansehen müsse. Weil sie aber nicht begreifen konnten, wie Körper aus einfachen Substanzen zusammengesetzt seyn könnten; so nahmen sie an, daß die ersten Substanzen der Körper zwar materiel, aber zugleich schlechterdings untheilbar seyn.

§. 395.

Diejenige Weltweisheit, welche dasjenige, was man an den Körpern beobachtet, aus den Körperchen herleitet und erklärt, wird die **corpuscularische Weltweisheit** genennt. Diese Weltweisheit ist überhaupt richtig, wie ich in dem vorhergehenden Absatze erklärt und bewiesen habe. Man soll z. E. zeigen, woher das Wasser flüßig sey? Wenn man nun annimt, daß die kleinen Wassertröpfgen, die man nicht mehr gewahr werden kan, rund sind, so läßt sich begreifen, daß sie über einander hinrollen, und also die Flüßigkeit verursachen. Man kan also diese Art über die Körper zu philosophiren durchaus nicht verwerfen, nur muß man sich für folgenden Fehlern hüten: 1) die corpuscularische Weltweisheit muß nicht zugleich atomistisch seyn. Alsdenn irret sie §. 394. 2) Man muß in dieser Weltweisheit nicht annehmen, daß die Körperchen aus einer gleichförmigen Materie bestehen: denn das ist auch ein Irrthum §. 379. 3) Man muß nicht ganz wilkührlich,

und ohne allen Grund, dieſen Körperchen gewiſſe Beſchaffenheiten beylegen. Widrigenfals wird, dieſe ganze Weltweisheit, ein Gewebe von lauter ungewiſſen und erbettelten Meinungen. So haben einige ohne allen Grund angenommen, daß die Körperchen, woraus Oel beſteht, wie Kletten geſtaltet ſeyn, und daher komme es, daß es ſich ſo feſt an andere Körper anhänge. 4) Man muß den Körperchen keine vollkommenen mathematiſchen Figuren beylegen, weil kein Körper in der Welt eine ſolche Figur haben kan, indem alle dieſe Figuren wider den Satz des Unterſchiedes aller auſſer einander befindlichen Dinge anſtoſſen.

* *

Der dritte Abſchnitt.

Von der Natur der Welt und ihrer Theile.

§. 396.

Die Natur gehört unter diejenigen Dinge, von denen iedermann redet, und die die meiſten ſo ſchlecht kennen, daß man ſich ſo gar noch nicht hat vereinigen können, was man für eine Bedeutung mit dieſem Worte verbinden will. Der eine ſtelt ſich die Natur eines Dinges als eine beſondere Subſtanz vor, welche mit ihm verbunden iſt, und welche ſeine Veränderungen würkt: daher manche, die Seele des Menſchen, die Natur des menſchlichen Körpers nennen. Ein anderer verwechſelt die Natur mit dem Weſen eines Dinges, und ich werde balde zeigen, wie gefährlich dieſe Verwechſelung ſey. Ein dritter verſteht durch die Natur eine gewiſſe Kraft, welche durch den ganzen Körper ausgebreitet und geſchäftig iſt, und die Quelle des Lebens eines Dinges iſt. Ein vierter macht ſich einen ſo groſſen Begrif von der Natur, daß er ſie wie eine Gottheit betrachtet; und was dergleichen Begriffe mehr ſind. Wir wollen uns bemühen, einen rechten beſtimten Begrif von der Natur feſtzuſetzen, und wir wollen

len also durch die Natur eines Dinges den Inbegrif aller derjenigen innerlichen Bestimmungen desselben verstehen, welche den Grund seiner würklichen Veränderungen, oder den Grund der Würklichkeit seiner Accidenzien, und seiner Würkungen und Folgen in sich enthalten. Die Natur selbst kan nicht füglich als eine Substanz vorgestelt werden, weil man den Substanzen, und allen Dingen, eine Natur, als eine Bestimmung derselben, zuzuschreiben pflegt. Sie ist also ein Inbegrif von Bestimmungen, und zwar innerlicher Bestimmungen, weil man sich die Natur eines Dinges in demselben vorstelt, und man niemals die Verhältnisse zu der Natur rechnet, ob sie gleich einen Grund in der Natur haben. Gesetzt man verlange, es solle uns iemand die Natur des Wachses erklären, und er sage uns, es sey ein Körper, welcher an dem oder dem Orte liege, so und so viel koste, und was dergleichen Verhältnisse mehr sind: würde dieses nicht lächerlich seyn? Folglich faßt die Natur, keine Verhältnisse, in sich. Sie enthält nicht immer den hinreichenden Grund von der Würklichkeit der Accidenzien, sondern ofte nur einen unzureichenden Grund, und man muß also die Natur sich als einen Inbegrif solcher innerlichen Bestimmungen vorstellen, welche den Grund der Würklichkeit der Veränderungen; oder weil der unveränderliche GOtt auch eine Natur hat, so muß man sagen: welche den Grund der Würklichkeit der Accidenzien, der Handlungen und Würkungen in sich enthalten. Vermöge dieser Erklärung der Natur ist, das blosse Wesen eines Dinges, die Quelle der Möglichkeit seiner Accidenzien, Veränderungen und Würkungen; die Natur aber, die Quelle der Würklichkeit derselben. Aus dem Wesen des Feuers fließt, daß es brennen, leuchten, hitzen, schmelzen kan; aus der Natur desselben aber fließt, daß es würklich brennt, leuchtet, hitzt, schmelzt u. s. w. So nimt man den Begrif der Natur in der Naturlehre, indem man daselbst die Natur des Wassers, der Luft, der Schwere und so weiter, untersucht. Folglich gehört zu der Natur eines

iedweden Dinges eine iede seiner innerlichen Bestimmungen, welche irgends einen Grund von seinen würklichen Accidenzien enthält. Und wir rechnen also, zu der Natur eines Dinges, 1) sein Wesen und seine wesentlichen Stücke, denn dieses sind die ersten Gründe aller seiner übrigen Bestimmungen, und also auch seiner würklichen Accidenzien, Veränderungen und Würkungen §. 50. 51. Das Wesen ist also ein Theil der Natur, es macht aber nicht die ganze Natur aus. 2) Die Eigenschaften, in so ferne sie die Gründe von den würklichen Veränderungen und Accidenzien sind §. 54. 3) Die Vermögen des Dinges: denn die enthalten den Grund seiner Handlungen §. 170. 4) Die Fähigkeiten desselben: denn die enthalten den Grund seiner Leiden §. 170. 5) Alle seine Kräfte: denn die enthalten den Grund der Würklichkeit seiner Accidenzien §. 158. Ein iedweder Leser kan sich mit leichter Mühe selbst, noch durch mehrere Beispiele, von der Richtigkeit und Brauchbarkeit dieser Erklärung der Natur überzeugen, und wir wollen nur bey dieser Gelegenheit noch drey Begriffe erklären. Der Anfang der Natur eines Dinges heißt der **Ursprung** desselben; die Dauer seiner Natur sein **Leben**, und das Ende seiner Natur sein **Tod**. So nimt der Mensch bey seiner Zeugung seinen Ursprung, weil seine Natur alsdenn ihren Anfang nimt. Er lebt, so lange seine Natur fortdaurt; und er stirbt, wenn seine Natur ein Ende nimt.

§. 397.

Nun ist sehr leicht zu erweisen, daß eine iedwede Substanz, wenn sie würklich ist, eine Natur habe. Denn eine iedwede Substanz hat ihr Wesen, ihre wesentlichen Stücke, Vermögen und Kräfte §. 169. 170. 161. Da nun diese Stücke zusammengenommen die Natur ausmachen §. 396. so hat eine iedwede würkliche Substanz eine Natur. Eine iedwede würkliche Substanz handelt und würkt §. 169. Da sie nun dieses vermöge ihrer Natur thut §. 396. so erhellet auch hieraus, daß eine iedwede würkliche

Sub-

Subſtanz eine Natur habe. Ja man kan einem iedweden würklichen Dinge, in ſo ferne es den Grund ſeiner eigenen Würklichkeit, und der Würklichkeit anderer Dinge in ſich enthält, und in ſo ferne man ſich daſſelbe als würkſam und geſchäftig vorſtellen kan, eine Natur zuſchreiben. Es haben demnach alle Subſtanzen, aus denen die Welt und alle Körper in der Welt zuſammengeſetzt ſind, ihre Natur, welche in demjenigen Inbegriffe aller innerlichen Beſtimmungen beſteht, wodurch ihre Kraft beſtimt wird, eben die Würkungen hervorzubringen, die ſie hervorbringt, und keine andere, und eben ſo zu handeln als ſie handelt, und nicht anders. Da nun alle dieſe Subſtanzen Kräfte ſind, welche die Welt nach Maßgebung ihrer Stellung in derſelben vorſtellen §. 369. ſo beſteht die Natur derſelben vornemlich in denenjenigen Beſtimmungen ihrer Kraft, welche aus ihrer Stellung in der Welt können hergeleitet werden. Es iſt zu bedauren, daß wir nicht vermögend ſind, dieſe Natur genauer zu erkennen, und was die Natur der denkenden Subſtanzen und inſonderheit der Geiſter betrift, ſo wird von derſelben in der Pſychologie weitläuftiger gehandelt werden.

§. 398.

Zu der Natur eines Körpers gehört, einmal, das Weſen deſſelben §. 396. Da nun das Weſen eines Körpers, in der Art und Weiſe ſeiner Zuſammenſetzung, beſteht §. 182. ſo iſt, dieſe Art der Zuſammenſetzung, ein Theil der Natur eines Körpers. Zum andern gehören, zu der Natur eines Körpers, alle Vermögen, Kräfte und Fähigkeiten deſſelben §. 396. Nun haben alle Körper eine Trägheit und Bewegungskraft §. 226. folglich gehört die Trägheit ſo wohl, als auch die Bewegungskraft, die ein Körper beſitzt, mit zu der Natur deſſelben. Weiter können wir uns hier in die Erklärung der Naturen der Körper nicht einlaſſen, weil wir in der Coſmologie nur dasjenige von den Körpern abhandeln, was ſie insgeſamt mit einander gemein haben. Manchmal verſteht man durch die

Natur gar nichts anders, als die Natur der Körper, daher die Naturlehre oder Physik schlechtweg die Lehre von der Natur genennt wird; ob gleich in derselben von keiner andern Natur weiter gehandelt wird, als von der Natur der Körper. Durch die **Naturlehre im weitern Verstande** könnte man, die Wissenschaft von den Naturen der Dinge überhaupt, verstehen. Und es würde in derselben auch von der Natur GOttes, der Geister und aller übrigen Dinge gehandelt werden müssen. Die Wissenschaft von den Naturen der Körper ist, **die Naturlehre im engern Verstande.**

§. 399.

Die ganze Natur, oder die Natur der ganzen Welt, besteht in dem Inbegriffe aller Naturen aller Theile der Welt einzeln und zusammengenommen. Die Natur eines iedweden Theils der Welt ist ein Theil der ganzen Natur, und wenn von einer zusammengesetzten Welt die Rede ist, so gehört auch zu der Natur derselben, die Art und Weise, wie die Naturen aller Theile der Welt unter und mit einander verbunden sind. Folglich ist die ganze Natur unserer würklichen Welt der Inbegriff aller Wesen, wesentlichen Stücke, Eigenschaften, Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten, womit alle Substanzen, alle Elemente, alle denkende Substanzen, alle Geister, alle Materien und Körper versehen sind. Und man muß also, zu der ganzen Natur, auch alle Arten der Zusammensetzung aller Körper, alle Trägheit und Bewegungskräfte derselben ohne Ausnahme rechnen §. 396. Es ist demnach ein Irrthum, wenn man sich die ganze Natur der Welt als eine besondere Substanz und Person vorstelt, und wohl gar glaubt, daß GOtt die Natur der ganzen Welt sey. Zugleich erhellet auch, daß das Wesen eines Dinges nur ein Theil, und noch dazu ein kleiner Theil, der Natur desselben sey, indem ausser demselben noch viel mehr zu derselben gehört §. 396. Folglich ist auch das Wesen der ganzen Welt, und aller Theile derselben, nur ein kleiner Theil der ganzen Natur. Es würde

ein

ein sehr gefährlicher Irrthum seyn, wenn man annehmen wolte: daß das Wesen eines Dinges seine ganze Natur, oder den grösten Theil derselben, ausmache. Denn da das Wesen der Dinge schlechterdings nothwendig und unveränderlich ist, so würde alsdenn die Natur, und die natürlichen Veränderungen der Welt, einer absoluten Nothwendigkeit ganz oder grösstentheils unterworfen, und es würde also diese Meinung, ein unwidertreibliches Schicksal in der Welt, verursachen.

§. 400.

Damit man sich noch besser überzeuge, daß die Natur der Welt, und der endlichen Dinge, kein unwidertreibliches Schicksaal, und keine unumgängliche Nothwendigkeit der natürlichen Begebenheiten verursache: so wollen wir erweisen, daß die Natur der Welt ein endliches und zufälliges Ding sey. Wir brauchen deshalb nicht zu erweisen, daß alles, was zu der Natur der Welt gehört, zufällig sey: denn kein zufälliges Ding ist durch und durch zufällig. Alle zufällige Dinge haben ein Wesen, wesentliche Stücke, und Eigenschaften. Da nun diese Stücke insgesamt schlechterdings nothwendig sind §. 108. 109. so sind alle zufällige Dinge eines theils schlechterdings nothwendig. Wenn man also erweisen will, daß ein Ding zufällig sey, so darf man nur darthun, daß nicht alles in ihm schlechterdings nothwendig sey, sondern daß es einige Theile und innerliche Bestimmungen enthalte, die zufällig sind. Nun ist dieses, von der Natur der Welt, vor sich klar. Zu dieser Natur gehören die Vermögen und Kräfte der Dinge in der Welt, welche veränderlich sind, und abnehmen und zunehmen können. Da sie nun also zufällig sind, so enthält die Natur der Welt zufällige Theile in sich, und sie ist dem zu folge ein zufälliges und folglich auch ein endliches Ding §. 193. Die Erfahrung bestätiget dieses auch von der Natur dieser Welt, und der Dinge in dieser Welt. Wir können die Schranken unserer Natur, und der Naturen anderer Dinge in der Welt, gleichsam mit

Hän-

Händen greifen. Und es überzeugt uns demnach die Erfahrung von der Endlichkeit der Natur dieser Welt, und also auch von ihrer Zufälligkeit, weil alle endliche Dinge zufällig sind §. 193. Von dieser Wahrheit muß man sich um so viel mehr überzeugen, weil wir sonst in der Gottesgelahrheit nicht darthun können, daß die ganze Natur so wohl ihrem Ursprunge nach, als auch in Absicht auf ihre Fortdauer und Würksamkeit, von GOtt abhange; oder daß GOtt der Urheber der ganzen Natur sey: an welcher Wahrheit uns aber doch sehr viel gelegen ist.

§. 401.

In der Welt ist eine allgemeine Ordnung §. 335. Folglich geschieht nichts in der Welt, welches nicht nach dieser oder jener Regel der Ordnung geschehen solte; weil es widrigenfals etwas schlechterdings ausserordentliches seyn müste, welches weder möglich noch würklich seyn kan §. 339. Es geschehen demnach, alle Veränderungen in der Welt, nach gewissen gemeinschaftlichen Regeln der Ordnung, und es gibt gewisse allgemeine Regeln, nach welchen die Natur der ganzen Welt, und aller Theile derselben, in ihrer Würksamkeit bestimt wird, und welche wir die Regeln der Natur nennen wollen, oder auch die Gesetze der Natur. Es ist kein Geist, keine denkende Substanz, noch irgends eine andere Substanz in der Welt befindlich, die nicht ihre Natur haben solte, welche nach gewissen Regeln eingerichtet ist, nach welchen sie sich in ihrer Geschäftigkeit richtet. Die Weltweisen sind auch so glücklich gewesen, daß sie, in unendlich vielen Fällen, diese Naturgesetze entdeckt haben. Die Regeln der Vernunftlehre, die moralischen Gesetze der Natur, die Gesetze der Astronomie u. s. w. sind nichts anders, als besondere Arten dieser Regeln der Natur. Und darin besteht auch der Character der wahren Weltweisheit, daß sie die wahren Regeln der Natur kennen lehre. Der Weltweise will die Naturen der Dinge entdecken, und einsehen, wie sie beschaffen sind und würken. Nun würken sie nach Regeln. Folglich kan man unmöglich die Naturen

der

der Dinge als ein Weltweiser einsehen, wenn man nicht die Regeln derselben einsieht. Es machen sich demnach alle diejenigen um die wahre Weltweisheit unendlich verdient, welche Regeln der Natur entdecken, die noch niemand unter den Menschen gewust hat. Da nun die Körper auch ihre Natur haben §. 398. so gibt es auch Vorschriften, nach welchen sich dieselbe richtet, und nach denen die Bewegungen der Körper geschehen und erfolgen. Die höhern derselben werden die **Gesetze der Bewegung** genennt, und die niedrigern heissen die **Regeln der Bewegung** §. 82. In der Mathematik und Physik werden diese Gesetze weitläuftig untersucht, und wir übergehen sie hier, weil sie ohne Mathematik nicht erklärt und erwiesen werden können.

§. 402.

Wenn ein zusammengesetztes Ding aus vielen Substanzen besteht, und nach den Gesetzen der Bewegung bewegt werden kan, wird es eine **Maschine** genennt. Es würde lächerlich seyn, wenn man ein iedwedes zusammengesetztes Ding, wie z. E. eine Rede, oder eine mathematische Linie ist, eine Maschine nennen wolte. Eine Maschine muß also im engern Verstande zusammengesetzt seyn, oder aus vielen ausser einander befindlichen Substanzen bestehen. Allein das ist noch nicht genung, sondern eine Maschine muß auch beweglich seyn, und zwar nach den Gesetzen der Bewegung. Daher nennen wir im gemeinen Leben alle Körper Maschinen, bey denen wir diese Beweglichkeit gewahr werden; bey denen wir sie aber nicht gewahr werden, denen sprechen wir auch den Namen einer Maschine ab. Man setze: daß man einen Stein neben einer aufgezogenen Taschenuhr liegen sehe, so wird man die letzte eine Maschine nennen, weil wir eine regelmäßige Bewegung in derselben gewahr werden, den ersten aber nicht, weil wir keine solche Bewegung in ihm beobachten. Wir erklären hier nur eine Maschine überhaupt, und wir geben also zu, daß es sehr viele Arten derselben geben könne, die gewaltig

waltig von einander verschieden sind. Und es würde daher sehr lächerlich seyn, wenn man nichts für eine Maschine halten wolte, als was aufs genaueste so beschaffen ist, wie eine künstliche Maschine, dergleichen z. E. eine Uhr ist. So viel aber ist unleugbar, daß kein Ding eine Maschine ist, welches nicht im eigentlichen Verstande ein zusammengesetztes Ding ist, und daß alle Körper in der Welt Maschinen sind. Denn alle Körper sind aus vielen Substanzen zusammengesetzt §. 389. und können nach den Gesetzen der Bewegung bewegt werden, weil alle ihre Bewegungen nach diesen Gesetzen erfolgen §. 401. Folglich ist ein iedweder Körper in der Welt eine Maschine, ob wir gleich nicht im Stande sind, an allen Körpern, die wir kennen, gleich durch die Erfahrung gewahr zu werden, daß sie Maschinen sind. Die Natur einer Maschine, in so ferne sie nach den Gesetzen der Bewegung eingerichtet und bestimt ist, heist der **Mechanismus**. Folglich ist, die Natur eines iedweden Körpers in der Welt, ein Mechanismus.

§. 403.

Der Zusammenhang der Maschinen mit einander heist, der **mechanische Zusammenhang**. Wenn also zwey Dinge, durch einen mechanischen Zusammenhang, mit einander verbunden seyn sollen; so müssen sie nicht nur beyde Maschinen seyn, sondern ihr Zusammenhang muß sich auch auf ihren beyderseitigen Mechanismus gründen. Wenn z. E. ein Künstler durch seinen Verstand eine Maschine verfertiget, so steht sein Verstand mit dieser Maschine in einem Zusammenhange. Weil aber der Verstand keine Maschine ist, so ist dieses auch kein mechanischer Zusammenhang. Und wer die menschliche Seele für keine Maschine hält, der wird zwar zugeben, daß sie mit dem Körper verbunden sey, niemals aber wird er sagen, daß sie mit dem Körper durch einen mechanischen Zusammenhang verknüpft sey. Da nun alle Körper in der Welt Maschinen sind §. 402. so ist eine iedwede Verbindung der Körper in der Welt, in so ferne sie Körper sind, ein mechanischer

scher Zusammenhang. Nun ist, in einer iedweden Welt, ein allgemeiner Zusammenhang aller ihrer Theile §. 319. 322. Wenn also in einer Welt Geister und Körper zugleich und neben einander angetroffen werden, so sind 1) alle Körper derselben unter und mit einander verbunden. Dieser allgemeine Zusammenhang aller Körper einer Welt wird die **Körperwelt**, oder auch die **materielle Welt** genannt. Sie heist auch das **Naturreich**, weil man manchmal, durch die Natur, blos die Natur der Körper versteht §. 398. 2) Alle Geister sind mit einander verbunden, und sie machen die Geisterwelt aus §. 375. Und 3) sind auch in einer solchen Welt alle Geister und Körper mit einander verbunden, so daß ein iedweder Geist mit einem iedweden Körper, und ein iedweder Körper mit einem iedweden Geiste, in Verbindung steht. Dieser allgemeine Zusammenhang der Geister mit den Körpern in einer Welt, heist die **Uebereinstimmung der Geisterwelt mit der Körperwelt**, oder die Uebereinstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden. Diese Uebereinstimmung ist ein Grund vieler vortreflichen und brauchbaren Wahrheiten, wie aus dem folgenden erhellen wird, indem die Erfahrung lehrt, daß in unserer Welt Geister und Körper angetroffen werden, und also ist auch in derselben eine solche allgemeine Uebereinstimmung der Geisterwelt mit der Körperwelt anzutreffen.

§. 404.

Durch die **mechanische Weltweisheit** verstehet man diejenige Weltweisheit, welche dasjenige, was wir an den Körpern durch die Erfahrung beobachten, aus ihrem Mechanismus herleitet. Ein mechanischer Weltweiser betrachtet alle Körper als Maschinen, und er siehet ihre Natur als einen Mechanismus an. Folglich sucht er die Art ihrer Zusammensetzung zu entdecken, samt den Gesetzen und Regeln der Bewegung, nach denen die Kräfte der Körper würken. Und daher sucht er deutlich zu zeigen, warum ein Körper eben so und nicht anders beschaffen sey,

und

und eben so und nicht anders würke. Da nun alle Körper Maschinen sind, und alle ihre natürlichen Veränderungen maschinenmäßig erfolgen §. 402. so ist die mechanische Weltweisheit eine wahre Weltweisheit, überhaupt davon zu reden. Sie kan sich zwar in besondern Fällen gewaltig betrügen, wenn sie einem Körper einen Mechanismus zuschreibt, den er nicht hat, oder unrichtige Regeln der Bewegung annimt, oder die richtigen unrichtig anwendet, und was dergleichen mehr ist. Ueberhaupt aber nimt ein mechanischer Weltweiser einen wahren Grund von demjenigen an, was man an den Körpern durch die Erfahrung beobachtet. Es ist nur Schade, daß wir Menschen, in wenigen Fällen, den Mechanismus der Körper hinlänglich einzusehen, vermögend sind. Zugleich erhellet, wie lächerlich es sey, wenn man die Wolfische Weltweisheit überhaupt eine mechanische Weltweisheit nennt. Die mechanische Weltweisheit ist nur eine Art der Physik. Folglich ist es ungereimt zu sagen, daß die practische Weltweisheit, die Vernunftlehre, die Gottesgelahrheit eine mechanische Weltweisheit sey: man müste denn zeigen können, daß ein Weltweiser GOtt, die Seele des Menschen, seinen Verstand und Willen, für Maschinen ausgebe, und die Regeln zu denken, die göttlichen Handlungen, und die natürlichen Pflichten des Menschen, aus den Gesetzen der Bewegung erkläre. Und dieses hat Wolf wenigstens nicht gethan.

§. 405.

Bey dieser Gelegenheit können wir erklären, was man durch das mechanische oder physische Schicksaal verstehe. Nemlich wer da behauptet, daß die Begebenheiten in der Körperwelt nothwendig sind, um des Mechanismus in der Körperwelt willen, der behauptet ein mechanisches Schicksaal. Dieses Schicksaal betrift also nur die Begebenheiten in der Körperwelt, keinesweges aber die Begebenheiten der Geisterwelt. Nachdem nun die Körper in der Welt, samt ihrem Mechanismus, einmal eine gewisse

bestimte

bestimte Einrichtung bekommen haben, so ist die Körperwelt als eine Maschine einmal nun so und nicht anders aufgezogen und gestelt. Folglich erfolgen nunmehr, alle natürliche Begebenheiten in derselben, auf eine nothwendige Art §. 346. Folglich gibt es, in der Körperwelt, ein mechanisches Schicksaal. So erfolgen die Sonnen- und Mondfinsternissen auf eine mechanisch nothwendige Art, und eben so Sturmwinde, Hagelwetter und dergleichen Zufälle, ob wir gleich bey diesen die mechanische Nothwendigkeit nicht so einsehen können, wie bey jenen. Allein ein iedweder sieht, daß diese mechanische Nothwendigkeit nur eine hypothetische Nothwendigkeit sey, welche der Zufälligkeit nicht zuwider ist, weil die Körper in der Welt und ihre Naturen zufällige Dinge sind §. 347. Freylich kan ein Weltweiser, die mechanische Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Welt, auf eine solche Art annehmen, daß es der Freyheit des Menschen, der Strafgerechtigkeit GOttes, und andern Wahrheiten zuwider ist. Allein das ist ein Irrthum, welcher nicht nothwendig aus dem mechanischen Schicksaale folgt. Welche Meinung ist nicht zufälliger Weise, mit vielen Irrthümern, vergesellschaftet worden?

* *

Der vierte Abschnitt.

Von den natürlichen Begebenheiten.

§. 406.

Zu den Theilen der Welt gehören nicht nur die Substanzen, aus denen sie zusammengesetzt ist, sondern auch alle Accidenzien, Veränderungen, Handlungen, Leiden u. s. w. die in der Welt würklich sind §. 357. Ein iedweder Gedanke, der in der Welt würklich ist, eine iedwede Bewegung, folglich auch eine iedwede Begebenheit, so in der Welt würklich ist, gehört zu den Theilen der Welt.

Da wir nun, in dem zweyten Capitel der Cosmologie, von den Theilen der Welt handeln; so müssen wir auch hier von den Begebenheiten der Welt handeln, was eine sehr merkwürdige Eintheilung derselben betrift, vermöge welcher sie entweder natürliche oder übernatürliche Begebenheiten sind. Von jenen wollen wir zuerst handeln, und da müssen wir vorläufig bemerken, daß das Wort natürlich eine doppelte Bedeutung hat. Einmal wird es schlechthin genommen, wenn man das Natürliche dem Uebernatürlichen entgegen setzt, und alles natürlich nennt, was nicht übernatürlich ist. Und zum andern beziehungsweise, wenn es dem Unnatürlichen entgegengesetzt wird. Eine Begebenheit ist schlechthin natürlich, wenn sie durch die Natur irgends eines endlichen und zufälligen Dinges gewürkt wird. Wenn eine Begebenheit in der Welt würklich werden soll, so muß dieses durch gewisse Kräfte geschehen. Die Kräfte gehören zu den Naturen der Dinge §. 396. Folglich ist eine Begebenheit in der Welt schlechthin natürlich, wenn sie nur nicht allein durch die Kraft GOttes gewürkt wird, sondern durch die Kräfte irgends eines endlichen Dinges, es mag dasselbe nun ein Geist, oder ein Körper seyn, ein Mensch oder ein Engel, ein Teufel, oder es mag für ein Ding seyn, was es will, wenn es nur endlich und zufällig ist, und also als ein Theil zu derjenigen Welt gehört, in welcher diese Begebenheit, wovon die Rede ist, natürlich ist. So nennen wir Hexereyen, Regen, Donner, Sünden und alles, was in der Welt geschieht, natürlich, und sagen, daß es ganz natürlich zugegangen oder zugehe, wenn wir zu verstehen geben wollen, daß dergleichen Dinge keine Wunderwerke sind. Allein eine Begebenheit ist beziehungsweise natürlich, wenn sie von der bestimten Natur eines gewissen bestimten zufälligen Dinges gewürkt wird; und da sagt man, daß sie demjenigen Dinge natürlich sey, durch dessen Natur sie gewürkt wird. In Absicht auf einen Körper ist natürlich, was durch die Natur desselben gewürkt wird, z. E. der Kreyslauf des Bluts ist

dem

dem menschlichen Körper natürlich. Einer Körperwelt ist natürlich, was durch die ganze Natur derselben gewürkt wird, z. E. die Sonnenfinsternisse sind unserer Körperwelt natürlich. Einem Geiste ist natürlich, was durch die besondere Natur desselben gewürkt wird, z. E. unserer Seele ist das Denken und Sündigen natürlich. Und einer Geisterwelt ist natürlich, was durch die ganze Natur derselben Welt gewürkt wird, z. E. daß die menschlichen Seelen nach und nach fortgepflanzt werden. Wenn man also Hexereyen glaubt und annimt, daß der Teufel einen Menschen besitzen, und in dem Körper desselben allerley Bewegungen hervorbringen könne, so sind diese Bewegungen zwar natürlich in der ersten Bedeutung: denn der Teufel ist ein zufälliges Ding; nicht aber in der andern Bedeutung: denn sie werden alsdenn zwar in dem Menschen, aber nicht durch die menschliche Natur, gewürkt.

§ 407.

Von demjenigen, was natürlich ist, kan man noch dasjenige unterscheiden, was der Natur eines Dinges gemäs ist. Nemlich **dasjenige ist der Natur zuwider**, was derselben widerspricht, und entgegengesetzt ist. Man sagt, es sey der Natur des Menschen zuwider, wenn man behaupten wolte, daß GOtt in der übernatürlichen Sinnesänderung erst den Willen bessere, und hernach den Verstand. Denn wenn dieses seyn solte, so müste der Mensch eine ganz andere Natur haben, als er würklich hat, weil unser Wille von dem Verstande abhanget. Man kan also dasjenige, was der Natur eines Dinges widerspricht, das Widernatürliche nennen. Was nun der Natur eines Dinges nicht widerspricht, sondern seinen Grund in derselben hat, ob es gleich nicht allemal durch die Natur gewürkt wird, das ist **der Natur gemäs**. Folglich ist alles dasjenige, was einem Dinge natürlich ist, auch der Natur desselben gemäs §. 406. Allein es kan etwas der Natur gemäs seyn, ob es gleich nicht natürlich ist. Daß GOtt, in der übernatürlichen Sinnesänderung, erst den Verstand

erleuchtet, und hernach den Willen bessert, ist nicht natürlich; allein der Natur des Menschen vollkommen gemäs. Und so kan man beweisen, daß alle Wunderwerke der Natur der Dinge gemäs sind, in denen sie geschehen, ob sie gleich keine natürlichen Begebenheiten sind, wie in dem Folgenden gezeigt werden wird.

§. 408.

Es gibt eine gewisse Art der hypothetischen Möglichkeit und Unmöglichkeit, welche man die natürliche und physische zu nennen pflegt, und welche sehr merkwürdig ist. Nemlich einem Dinge ist dasjenige natürlicher Weise möglich, was durch die Natur desselben gewürkt werden kan, oder wozu die Kräfte seiner Natur zureichen. So sagen wir: es sey einem Menschen natürlicher Weise möglich, daß er eine Wahrheit erkenne, daß er eine Last aufhebe, die sein Vermögen nicht übersteigt, daß er ehrbar lebe u. s. w. Was aber durch die Natur eines Dinges nicht gewürkt werden kan, oder wozu die Kräfte seiner Natur nicht zureichen, das ist demselben Dinge natürlicher Weise unmöglich. So ist es den Menschen natürlich unmöglich, eine Substanz zu schaffen, oder GOtt ohne alle Unvollkommenheit zu erkennen, oder hundert Centner zu tragen u. s. w. Nun ist unleugbar, daß nicht eine iedwede Natur eines iedweden Dinges hinreichend ist, alles, was an sich möglich ist, zur Würklichkeit zu bringen. Folglich können, einmal, viele Dinge an sich möglich seyn, die aber vielen Dingen natürlicher Weise unmöglich sind. Es ist an sich möglich, daß die Welt aus Nichts entstehe, daß GOtt aufs deutlichste erkant werde, daß eine Last von tausend Centnern gehoben werde; allein alles dieses übersteigt die Kräfte der menschlichen Natur, und ist also den Menschen natürlicher Weise unmöglich. Zum andern können viele Sachen vielen Dingen natürlicher Weise unmöglich seyn, die an und vor sich betrachtet möglich sind. Und es würde demnach ungereimt seyn, wenn man, von einer iedweden natürlichen Unmöglichkeit einer Sache, auf

ihre innerliche Unmöglichkeit schliessen wolte. Wäre es nicht rasend, wenn wir annehmen wolten, daß die Schöpfung der Welt schlechterdings unmöglich sey, weil wir Menschen keine Welt schaffen können? Und gleichwol schliessen manche Gelehrte so gar auf eine so ungereimte Art, wenn sie z. E. die Geheimnisse der Religion für Hirngespinste ausgeben, weil wir Menschen sie nicht einsehen können. Zum dritten haben verschiedene Dinge verschiedene Naturen, und also kan eine Sache dem einen Dinge natürlich möglich seyn, die dem andern natürlich unmöglich ist. Dem einen Menschen ist es natürlich möglich, die Metaphysik einzusehen, und es gibt viele Leute, denen diese Einsicht natürlich unmöglich ist. Dasjenige, was einem Dinge natürlicher Weise unmöglich ist, das ist es entweder schlechterdings, oder nur beziehungsweise. Einem Dinge ist dasjenige schlechterdings natürlich unmöglich, was durch seine Natur gar nicht gewürkt werden kan, sie mag auch in einem Zustande betrachtet werden, in welchem man will. Z. E. GOtt und seine Vollkommenheiten ohne alle Sinnlichkeit erkennen, den ganzen Erdboden an einen andern Ort versetzen, sind Sachen, die durch die menschliche Natur gar nicht geschehen können, sie mag entweder im Stande der Unschuld, oder im Stande der Sünde, oder im Stande der zukünftigen Herrlichkeit betrachtet werden. Allein dasjenige ist einem Dinge nur beziehungsweise natürlich unmöglich, was durch seine Natur nicht gewürkt werden kan, wenn sie sich in einem gewissen Zustande befindet. Z. E. GOtt ohne alle Sünde dienen ist dem Menschen natürlicher Weise möglich, im Stande der Unschuld und im Stande der künftigen Herrlichkeit, nicht aber in dem gegenwärtigen verdorbenen Zustande seiner Natur. In dem Stande der Besoffenheit kan ein Mensch keine vernünftige Ueberlegung anstellen, wohl aber in dem Zustande der Nüchternheit. In so ferne einem Dinge gewisse Realitäten natürlicher Weise schlechterdings unmöglich sind, in so ferne schreibt man demselben Dinge ein bloß natürliches

liches Unvermögen zu diesen Realitäten zu. Wozu dieses oder jenes Ding blos natürlich unvermögend ist, das ist deswegen nicht an sich unmöglich, weil, wie ich gezeigt habe, viele mögliche Dinge natürlicher Weise unmöglich sind. So rührt es aus dem blossen natürlichen Unvermögen des Menschen her, daß er nicht im Stande ist, GOtt ohne alle Sinnlichkeit zu erkennen und zu dienen. Alle diese Begriffe sind ungemein wichtig, weil wir ohne denselben nicht im Stande sind, in der practischen Weltweisheit den Satz recht zu verstehen: wir können nicht über unser Vermögen verpflichtet werden; und gleichwohl beruhet, auf diesem Satze, der Umfang aller unserer wahren Pflichten.

§. 409.

Gleichwie es eine natürliche Möglichkeit und Unmöglichkeit gibt, also gibt es auch eine natürliche oder physische Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Alles ist nothwendig, dessen Gegentheil irgends auf eine Art unmöglich ist §. 103. Wenn nun das Gegentheil einer Sache natürlicher Weise unmöglich ist, so wird sie, zum Unterschiede von den übrigen Arten des Nothwendigen, das natürlicher Weise Nothwendige genennt. So ist es in dem Menschen natürlicher Weise nothwendig, daß er, wenn er GOtt erkennt, ihn auch sinnlich erkenne, und daß er manchmal schlafe: denn das Gegentheil von diesen Sachen ist, dem Menschen, natürlich unmöglich. Die natürliche Nothwendigkeit ist eine Art der hypothetischen Nothwendigkeit, und sie hebt also nicht alle Zufälligkeit auf §. 107. Folglich kan manches eine natürliche Nothwendigkeit haben, welches deswegen nicht schlechterdings nothwendig, sondern zufällig ist; und manche an sich zufällige Sachen können, diesen und jenen Dingen, natürlich nothwendig seyn. Der Schlaf ist eine an sich zufällige Veränderung, und ist demohnerachtet in dem Menschen natürlich nothwendig. Was einem Dinge natürlich nothwendig ist, das ist es entweder schlechterdings, wenn das Gegentheil desselben demselben

Dinge

Dinge schlechterdings natürlich unmöglich ist; oder nur beziehungsweise, wenn das Gegentheil desselben demselben nur, in diesem oder jenem Zustande seiner Natur, natürlich unmöglich ist. Daß der Mensch GOtt sinnlich erkenne, ist schlechterdings natürlich nothwendig, daß er aber sündiget, ist nur ietzo natürlich nothwendig, so lange die menschliche Natur in ihrem angebohrnen Verderben sich befindet. Im Gegentheil, da alles dasjenige zufällig ist, dessen Gegentheil möglich ist §. 105. so wird dasjenige, zum Unterschiede der übrigen Arten der zufälligen Dinge, natürlicher Weise zufällig genennt, dessen Gegentheil natürlicher Weise möglich ist. Alle Sünden sind natürlicher Weise zufällig, weil ein Zustand der menschlichen Natur gedacht werden kan, in welchem es dem Menschen natürlicher Weise möglich ist, gar nicht zu sündigen. Auch diese Begriffe sind ungemein wichtig, weil wir ohne ihnen weder die Natur des freyen Willens, noch die Moralität der Veränderungen eines vernünftigen Wesens, recht einsehen und beurtheilen können.

§. 410.

Die Folge der natürlichen Begebenheiten in der Welt auf einander wird, der Lauf der Natur, genennt. So sagt man, daß es der Lauf der Natur mit sich bringe, daß Menschen gebohren werden und sterben: denn beydes ist eine natürliche Begebenheit, deren die eine auf die andere folgt. Der Lauf der Natur begreift demnach, die Reihe aller auf einander folgenden natürlichen Begebenheiten, in sich, entweder die schlechterdings, oder die beziehungsweise natürlich sind §. 406. Folglich gibt es einen Lauf der Natur in einem gewissen Körper, z. E. in dem menschlichen Körper; in der Körperwelt; in einem Geiste, z. E. in der menschlichen Seele; in einer Geisterwelt, und in der ganzen Natur der Welt. Wenn also eine natürliche Begebenheit auf eine andere natürliche Begebenheit folgt, so sagt man: daß die erste nach dem Laufe der Natur geschehe oder erfolge. So kan eine Begebenheit schlechter-

dinas nach dem Laufe der Natur erfolgen, wenn sie nur natürlich ist. So kan man sagen, daß Hexereyen schlechterdings nach dem Laufe der Natur erfolgen, wenn es dergleichen gibt. Es kan aber auch eine Begebenheit beziehungsweise, nach dem Laufe der Natur eines gewissen Dinges, geschehen. Z. E. nach dem Laufe der Natur eines gewissen Geistes, als der menschlichen Seele, wenn z. E. eine Vorstellung des Bösen bey uns entsteht, welche hernach uns vergnügt, und alsdenn eine Begierde nach der Sünde erweckt. Eine Begebenheit kan nach dem Laufe der Natur in einer ganzen Geisterwelt geschehen, z. E. daß immer nach und nach andere und andere menschliche Seelen, durch die Fortpflanzung, zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangen. Eine Begebenheit kan nach dem Laufe der Natur eines gewissen Körpers geschehen, wenn z. E. in dem menschlichen Körper die Nahrungsmittel verdauet, und in den ganzen Körper vertheilt werden. Eine Begebenheit kan, nach dem Laufe der Natur einer ganzen Körperwelt, geschehen. Z E. die Folge der Sonnen- und Mondfinsternisse. Und endlich kan auch eine Begebenheit angesehen werden, als eine Begebenheit, die nach dem Laufe der Natur der ganzen Welt geschieht. Wenn also in der Welt etwas nicht natürlich ist, ob es gleich auf natürliche Begebenheiten folgt, so erfolgt es nicht nach dem Laufe der Natur, weil die Reihe der natürlichen Begebenheiten bey ihm aufhört. Und wenn etwas zwar natürlich ist, aber nicht auf vorhergehende natürliche Begebenheiten erfolgt, so kan man auch nicht sagen, daß es nach dem Laufe der Natur erfolge, weil es erst den Anfang eines gewissen Laufs der Natur macht.

§. 411.

Die Ordnung der natürlichen Begebenheiten in der Welt wird, zum Unterschiede von den übrigen Arten der Ordnung, die **Ordnung der Natur** genennt. Den Lauf der Natur kan man entweder als einen Theil der Ordnung der Natur ansehen, oder man kan ihn von derselben unter-

unterscheiden. Nemlich die Ordnung der Natur ist die Ordnung der natürlichen Begebenheiten, die entweder bey und neben einander würklich sind, oder die auf einander folgen §. 85. Ist das letzte, so kan sie der Lauf der Natur genennet werden §. 410. Oder man kan annehmen, daß man, wenn man sich den Lauf der Natur vorstelt, nur darauf achtung gibt, ob die natürlichen Begebenheiten auf einander folgen; wenn man aber eine Ordnung der Natur gedenken will, so muß man darauf achtung geben, ob die natürlichen Begebenheiten auf einerley Art bey einander sind oder auf einander folgen; und dergestalt wäre, die Ordnung der Natur, mit in dem Laufe der Natur enthalten. Dem sey nun wie ihm wolle, so ist die Ordnung der Natur so mannigfaltig, als es verschiedene Arten des Natürlichen gibt. Es gibt also eine Ordnung der Natur, die schlechthin so genannt wird, welche alle schlechterdings natürlichen Begebenheiten in sich begreift, sie mögen nun neben einander seyn, oder auf einander folgen; es gibt aber auch, beziehungsweise, eine Ordnung der Natur §. 406. In einem iedweden Dinge, welches eine Natur hat, ist eine Ordnung seiner Natur. Es gibt also eine Ordnung der Natur 1) in einem gewissen Körper, z. E. die Ordnung der Natur in dem menschlichen Körper; 2) in einer Körperwelt, z. E. die Ordnung der Natur in unserm Weltbaue; 3) in einem Geiste, z. E. die Ordnung der Natur in unserer Seele; 4) in einer Geisterwelt, z. E. die Ordnung der Natur unter den menschlichen Seelen; und 5) in einer ganzen Welt, z. E. die Ordnung der ganzen Natur unserer Welt. Nun ist in der Welt eine allgemeine Ordnung in der ganzen Welt, und in allen Theilen derselben §. 335. Folglich gibt es auch eine Ordnung der ganzen Natur, und aller Naturen aller Geister, aller Körper, und aller übrigen Theile der Welt, einzeln und zusammengenommen. Wo eine Ordnung ist, da sind gemeinschaftliche Regeln §. 86. Folglich sind in dieser und einer iedweden Welt gemeinschaftliche Regeln, nach welchen die na-

türlichen Begebenheiten in der ganzen Welt, und in allen Theilen derselben, entweder bey einander sind, oder auf einander folgen. Diese Regeln sind die Regeln der Natur §. 401. und sie werden daher auch, die Regeln der Ordnung der Natur, genannt. Nun versteht man, durch ein Recht, den Inbegrif ähnlicher Gesetze, wie z. E. das bürgerliche, das römische Recht. Folglich kan man, durch das Naturrecht im weitesten Verstande, den Inbegrif aller Regeln der Ordnung der Natur verstehen; weil alle Regeln der Natur eine Aehnlichkeit unter einander haben, und also Ein Lehrgebäude ausmachen können. Dieses Naturrecht begreift nicht nur, das eigentlich so genante Naturrecht in sich; sondern auch die Gesetze der Bewegung, und alle Regeln der Kräfte der Geister. Ein wahrer Weltweiser will die Naturen der Dinge gründlich kennen lernen, folglich muß er das allgemeine Naturrecht gehörig studiren, weil er sonst die Ordnung der Naturen der Dinge unmöglich einsehen kan.

§. 412.

Eine Begebenheit geschieht oder erfolgt nach der Ordnung der Natur, wenn sie natürlich ist, und, auf eine den Regeln der Ordnung der Natur gemässe Art, entweder neben andern natürlichen Begebenheiten würklich wird, oder auf andere natürliche Begebenheiten folgt. So erfolgen die Sonnenfinsterniſſen nach der Ordnung der Natur, Menschen werden gebohren und sterben nach der Ordnung der Natur u. s. w. Es kan also etwas geschehen nach der Ordnung der Natur in einem Körper, oder in einer Körperwelt, oder in einem Geiste, oder in einer Geisterwelt, oder in einer ganzen Welt §. 411. Wer also beweisen will, daß etwas nach der Ordnung der Natur geschehe, und derselben gemäs sey, der muß nicht nur darthun, daß es von der Natur gewürkt werde, sondern daß es auch den Regeln der Ordnung der Natur gemäs sey, und eben so und nicht anders erfolge, und mit andern natürlichen Begebenheiten verbunden sey, weil es diese Regeln

nicht

nicht anders mit sich bringen. Wenn also z. E. in einem Körper, oder in einer Körperwelt, etwas natürlicher Weise erfolgt, so wird es nicht nur durch die Natur der Körper, das ist durch den Mechanismus, gewürkt, §. 402. sondern es erfolgt auch nach den Gesetzen der Bewegung: denn das sind eben die Regeln der Ordnung der Natur in der Körperwelt. Folglich kan alles, was in der Körperwelt natürlich geschieht, mechanisch erklärt werden, und die mechanische Weltweisheit ist die rechte Art über die Körper zu philosophiren §. 404.

* *

Der fünfte Abschnitt,

Von den übernatürlichen Begebenheiten.

§. 413.

Die Lehre von den übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken ist, in Absicht auf die christliche Religion, von unendlicher Wichtigkeit. Wer etwas für übernatürlich hält, so es nicht ist, und wer also zu viele übernatürliche Begebenheiten in dieser Welt annimt, ist abergläubisch und schwärmt. Wer aber im Gegentheil alle übernatürliche Begebenheiten leugnet, der wirft eben dadurch die ganze christliche Religion über den Haufen. Folglich ist es um so vielmehr nöthig, die Lehre von den Wunderwerken, in so weit sie philosophisch ist, gründlich auszuführen, damit ein vernünftiger Mensch zwischen dem Aberglauben und dem Unglauben die Mittelstrasse halte. Eine übernatürliche Begebenheit ist eine solche Begebenheit in der Welt, welche von keines endlichen und zufälligen Dinges Natur gewürkt worden. Das Uebernatürliche ist eine Begebenheit, eine Handlung und Veränderung, weil niemand diejenige Substanz oder Sache übernatürlich nennt, die übernatürlicher Weise hervorgebracht worden: sonst müste die ganze Welt was Uebernatürliches seyn. Und wer sagt

das?

das? Wer nennt den Wein, den Christus aus Wasser zu Cana in Galiläa machte, eine übernatürliche Sache? Ferner ist das Uebernatürliche eine Begebenheit, die in der Welt sich zuträgt, und ein Theil der Welt ist; weil man niemals dasjenige, was in GOtt geschieht, übernatürlich und ein Wunderwerk nennt. Wer sagt, daß der Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn in der Gottheit ein Wunderwerk sey? Und endlich muß in der ganzen Welt kein zufälliges Ding gefunden werden, durch dessen Natur diejenige Begebenheit gewürkt wird, die übernatürlich seyn soll. Das Uebernatürliche geschieht zwar in der Welt, allein es wird unmittelbar und allein durch die Natur und Kraft einer Substanz gewürkt, die nicht mit zu der Welt gehört, das ist, durch die Natur GOttes. Dieser Begrif von dem Uebernatürlichen kan auf die Wiedergeburt, und auf alle unstreitige Wunderwerke angewendet werden, und man kan sich also dadurch von der Wahrheit desselben überzeugen. Was demnach übernatürlich ist, das ist gar nicht natürlich, wenn man dieses Wort schlechtweg nimt. §. 406. Davon ist nun unterschieden **das Unnatürliche**, das ist, eine Begebenheit, welche von der Natur desjenigen zufälligen Dinges, in welchem sie geschieht, nicht gewürkt wird; sie mag nun entweder von der Natur eines andern zufälligen Dinges gewürkt werden, oder auch nicht durch die Natur irgends eines andern zufälligen Dinges. Alles was in der Welt übernatürlich ist, das ist auch in Absicht auf die Natur der ganzen Welt unnatürlich: weil es in der Welt geschieht, und doch von der Natur dieses Dinges nicht gewürkt wird. Allein man kan etwas Unnatürliches gedenken, welches nicht zugleich übernatürlich ist, und es ist demnach nicht alles Unnatürliche zugleich übernatürlich. So wird uns in der heiligen Schrift vieles von besessenen Leuten erzehlt, und daß der Teufel eine Heerde Säue in einen See gejagt. Dasjenige nun, was der Teufel in den Besessenen und Säuen gethan, ist in Absicht auf die Besessenen und Säue unnatürlich, weil es durch die

Natur

Natur derselben nicht gewürkt worden, allein es ist nicht übernatürlich, weil der Teufel ein zufälliges Ding ist. Solche unnatürliche Dinge sind zwar nicht natürlich, wenn man dieses Wort beziehungsweise nimt, allein sie sind natürlich, wenn man das Wort schlechthin nimt §. 406.

§. 414.

Durch ein **Wunderwerk** wollen wir eine übernatürliche Begebenheit verstehen, in so ferne sie zugleich eine ausserordentliche Begebenheit ist. Man hat nemlich mit vollkommen gutem Grunde angenommen, daß man keinen solchen Begrif von einem Wunderwerke annehmen müsse, vermöge dessen die Anzal der Wunderwerke in der Welt gar zu groß werden würde. Es macht dem Urheber der Welt mehr Ehre, wenn er dieselbe dergestalt gebauet, daß er sehr selten nöthig hat, durch ein Wunderwerk etwas in derselben zu ändern, als wenn er fast beständig dieses thun müste. Daher hat ieder vernünftiger Gottesgelehrter angenommen, daß man nicht zu viel Wunderwerke annehmen müsse. Wolte man nun alle übernatürliche Begebenheiten Wunderwerke nennen, so müste man sagen, daß GOtt noch bis diese Stunde unzählig viele Wunderwerke thue. So ofte ein Kind durch die Taufe wiedergebohren wird, oder so ofte GOtt Menschen nach der Heylsordnung bekehrt, so ofte geschieht was Uebernatürliches; allein man sagt nicht, daß solche Bekehrungen Wunderwerke sind, weil sie was gewöhnliches sind, so nach der Ordnung des Heyls geschieht. Folglich sind zwar alle Wunderwerke übernatürliche Begebenheiten; allein man rechnet nicht alle übernatürliche Begebenheiten zu den Wunderwerken, weil einige derselben nicht als ausserordentliche Begebenheiten betrachtet werden. Die Bekehrungen der Menschen durch das Wort und Sacramente sind ordentliche und gewöhnliche übernatürliche Begebenheiten, und werden daher keine Wunderwerke genennt; allein die Bekehrung des Apostels Paulus geschahe ausserordentlich und übernatürlich zugleich, und man sagt auch, daß er durch ein Wunderwerk bekehrt worden.

den. Es ist wahr, die Hauptsache bey einem Wunderwerke ist, daß es eine übernatürliche Begebenheit sey, und man kan auch mit Wahrheit behaupten, daß alle übernatürliche Begebenheiten zugleich ausserordentlich sind, weil sie nicht nach den Regeln der Natur geschehen §. 413. 333. Folglich sind alle übernatürliche Begebenheiten zugleich Wunderwerke, nicht weil sie übernatürlich, sondern weil sie zugleich ausserordentlich sind. So sagen die Gottesgelehrten, daß die Wiedergeburth der Kinder durch die Taufe in dem Gnadenreiche kein Wunderwerk sey, wohl aber im Reiche der Natur. In beyden ist sie übernatürlich, in jenem aber gewöhnlich, und in diesem ausserordentlich. Folglich kan, eine übernatürliche Begebenheit, entweder als eine ausserordentliche, oder als eine gewöhnliche Begebenheit betrachtet werden. In der ersten Absicht heißt sie ein Wunderwerk, nicht aber in der andern. Einige halten alles Ausserordentliche für ein Wunderwerk, und erklären ein Wunderwerk blos durch eine ausserordentliche Begebenheit. Allein das ist eben so ungereimt, als wenn man, seltene und bewundernswürdige Begebenheiten, Wunderwerke nennen wolte. Alle Wunderwerke sind zwar ausserordentliche und seltene Begebenheiten, welche ihrer Seltenheit wegen grosse Verwunderung verursachen. Allein es gibt viele ausserordentliche, seltene und wunderbare Begebenheiten, die nichts weniger als Wunderwerke sind. Es gibt seltene Dumköpfe in der Welt, ausserordentliche Schandthaten, und wunderbare Narrheiten, und man würde lächerlich handeln, wenn man dergleichen Dinge Wunderwerke nennen molte.

§. 415.

Es entsteht nunmehr natürlicher Weise die Frage: ob dergleichen Begebenheiten in der Welt möglich sind, als die übernatürlichen Begebenheiten und die Wunderwerke seyn sollen? Es ist hier blos von der innerlichen Möglichkeit die Rede: denn es ist eine ganz andere Frage, ob übernatürliche Begebenheiten in Absicht der höchsten Vollkommenheit

der

der Welt, und in Absicht einer würkenden Ursach, die sie hervorbringt, möglich sind. Das letzte wird theils aus den folgenden Untersuchungen, theils aus der natürlichen Gottesgelahrheit erhellen. Hier ist blos die Frage: ob es dem Wesen der Welt und eines zufälligen Dinges überhaupt widerspreche, oder nicht widerspreche, wenn man annimt, daß in demselben eine Veränderung würklich werde, welche durch die Natur desselben nicht gewürkt wird? Und dieses erhellet aus folgender Betrachtung. Die Würklichkeit der Welt hat keinen hinreichenden Grund in ihrem Wesen, weil sie zufällig ist §. 296. 121. 54. Folglich ist es möglich, daß in einem iedweden zufälligen Dinge, und also auch in einer iedweden Welt, Accidenzien würklich werden, die von der Natur derselben nicht gewürkt werden. Da nun dergleichen Accidenzien übernatürlich und Wunderwerke sind §. 413. 414. so sind übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in der Welt, und in einem iedweden zufälligen Dinge an und vor sich selbst betrachtet, möglich. Die ganze Natur der Welt ist zufällig §. 400. Folglich sind auch alle natürliche Begebenheiten, und alles was nach der Ordnung der Natur geschieht, zufällig. Was zufällig ist, dessen Gegentheil ist an sich möglich §. 105. Folglich sind solche Begebenheiten an sich möglich, welche in der Welt nicht natürlich sind, und nicht nach der Ordnung der Natur erfolgen. Solche Begebenheiten sind übernatürlich und Wunderwerke §. 413. 414. Folglich sind, übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, an und vor sich selbst möglich. Nur ein Fatalist kan, diese Möglichkeit, in Zweifel ziehen. Ein Fatalist behauptet, daß die Natur der Welt, die Ordnung derselben, und alle natürliche Begebenheiten schlechterdings nothwendig sind. Folglich muß er behaupten, daß keine Begebenheit in der Welt möglich sey, welche nicht natürlich ist. Und wer also kein blindes Schicksaal in der Welt annehmen will, der muß, die innerliche Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke, zugestehen.

§. 416.

§. 416.

Eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk kan, durch keines zufälligen Dinges Natur, gewürkt werden §, 413. 414. Wenn also eine Begebenheit, durch die Natur eines endlichen und zufälligen Dinges, gewürkt wird, so kan sie unmöglich übernatürlich und ein Wunderwerk seyn. Gesetzt ein Geist, welcher ein Theil der Welt ist, würke in einen andern Theil der Welt, und bringe in demselben eine Veränderung hervor, welche durch die Natur des letztern nicht gewürkt wird: so kan sie zwar in dem andern unnatürlich und ausserordentlich seyn §. 413. allein sie ist so wenig eine übernatürliche Begebenheit, als ein Wunderwerk, man müste den Worten denn eine ganz andere Bedeutung geben, und mit Worten spielen. Der Teufel so wenig als ein anderer Engel kan, was übernatürliches, thun. Man setze die Begebenheit, deren in der Bibel Meldung geschieht, daß ein Engel in Einer Nacht achtzigtausend Syrer geschlagen. Ist dieser Engel ein erschaffener Engel gewesen, und hat er durch die Kräfte seiner Natur diese That verrichtet, so ist sie zwar, in Absicht der erschlagenen Syrer, und des menschlichen Geschlechts, was ausserordentliches und unnatürliches, aber sie kan kein Wunderwerk genennt werden. Wenn man also auch zugibt, daß der Teufel durch Zauberey, Hexerey, und durch eine leibliche Besitzung, in einem Menschen, und andern endlichen Dingen Veränderungen hervorbringen kan, die aller Menschen Kräfte übersteigen; so kan man zwar sagen, daß er unnatürliche und ausserordentliche Dinge thun könne, allein deswegen kan er keine Wunderwerke thun. Man kan freylich sagen, daß Geister von einer höhern Art, als die Menschen sind, vielleicht in der Körperwelt, und in andern Theilen der Welt, Dinge thun können, die über die Natur der Körper und anderer Theile der Welt gehen, das ist, wozu die Kräfte der Körper und anderer Theile der Welt nicht vermögend sind. Und nach dieser Erklärung könnte man, solche Begebenheiten, beziehungsweise, übernatür-

natürlich und Wunderwerke nennen. Allein im strengsten Verstande sind sie natürliche Begebenheiten, und keine Wunderwerke. Eine übernatürliche Begebenheit im strengsten Verstande, und ein wahres Wunderwerk, muß nicht etwa nur eine Begebenheit seyn, welche die Kräfte der Natur dieses oder jenes Theils der Welt übersteigt; sondern sie muß, über die Kräfte der ganzen Natur und aller endlichen Dinge, gehen. Die Natur der Engel, Teufel, und der obersten endlichen Geister, ist ein Theil der ganzen Natur. Was also diese Geister verrichten, und wenn es auch die Kräfte aller Menschen und aller Körper übersteigen, und noch so ausserordentlich und wunderbar seyn solte, das übersteigt doch nicht die Kräfte der ganzen Natur, und es ist demnach kein Wunderwerk. Wolte man sagen, daß die Propheten und Apostel Wunderwerke verrichtet haben, so bedenkt man nicht, daß diese Menschen nicht durch ihre eigenen Kräfte Wunder gethan, sondern daß GOtt alle diese Wunder verrichtet, so bald sie es verlangt haben. Sie hatten von GOtt das Privilegium erhalten, Wunderwerke von ihm zu verlangen, und daher wird von ihnen gesagt, daß sie Wunderwerke gethan haben.

§. 417.

Die Wunderwerke werden in der heiligen Schrift Zeichen genennt, und der Pöbel und alle abergläubische Leute nennen alle ausserordentliche Zufälle, deren Ursach sie nicht einsehen, ebenfals Zeichen. So sagt der Pöbel, wenn er einen Nordschein am Himmel sieht: es stehe ein Zeichen am Himmel. Man kan also ein Zeichen eine iedwede ausserordentliche Begebenheit nennen, deren natürliche Ursach uns unbekant ist. Dergleichen Begebenheiten tragen sich genung in der Welt zu, und da dieselben entweder eine natürliche Ursach haben können, oder nicht: so kan man alle Zeichen in zwey Arten abtheilen. Zu der ersten gehören diejenigen, die in der That keine natürliche Ursach haben. Wir können zwar niemals schliessen, daß eine ausserordentliche Begebenheit keine natürliche Ursach habe, weil diese

Ursach uns unbekant ist. Allein es kan doch eintreffen, daß daselbst keine natürliche Ursach vorhanden sey, wo die Menschen keine gewahr werden. Und wenn das ist, so sind die Zeichen wahre Wunderwerke §. 414. Und das ist die Ursach, warum die wahren Wunderwerke in der Bibel Zeichen genennt werden. Sie haben diesen Namen bekommen, weil sie Zeichen sind, woran die Menschen erkennen sollen, daß gewisse Personen von GOtt unmittelbar gesandt, und gewisse Wahrheiten von GOtt unmittelbar geoffenbart und eingegeben sind. Ja sie werden auch Zeichen genennt, weil man aus ihnen erkennen kan, daß gewisse Strafen GOttes einem Volke bevorstehen, wenn sie denselben nicht glauben wollen. Zu der andern Art der Zeichen gehören diejenigen ausserordentlichen Begebenheiten, die zwar natürlich sind, und eine natürliche Ursach haben, die uns aber unbekant ist. Alle diejenigen, welche die natürliche Ursach der Cometen und Nordscheine nicht wissen, nennen diese Erscheinungen Zeichen, allein kein Astronomus gibt ihnen diesen Namen. Daher in den vorigen Zeiten der Unwissenheit, nach Aussage alter Chronicken, viel mehr Zeichen geschehen, als in unsern Tagen: denn damals nennte man so gar, eine iedwede Mißgeburt unter dem Rindviehe, ein Zeichen. Weil nun diese Zeichen in unserer Erkentniß eben so aussehen, als die wahren Wunderwerke, so nennt man sie **Wunderwerke in Absicht auf uns.** Allein das heißt die ganze Lehre von den Wunderwerken lächerlich machen, wenn man dergleichen Begebenheiten für Wunderwerke ausgeben wolte, und sie sind Schreckbilder des unwissenden Pöbels, wenn man sie für Zeichen der göttlichen Strafgerichte ansieht, und als Bestätigungen gewisser Meinungen. Das ist die Ursach, warum man so viel von Wundern in den finstern und unwissenden Zeiten und Ländern hört, und die Freygeister sagen, daß alle Wunderwerke in der Bibel nur solche ausserordentliche Begebenheiten seyn, die zwar eine natürliche Ursach haben, die uns aber unbekant ist. Spinoza erklärt die Wunderwerke durch Bege-

ben-

benheiten, deren Ursachen uns unbekant sind, weil es keine mehrere Begebenheiten ihrer Art gibt. Allein das heißt in der That alle Wunderwerke leugnen, und sie für Zeichen der andern Art ausgeben. Wenn sich also was ausserordentliches zuträgt, dessen natürliche Ursach uns unbekant ist, so muß kein verständiger Mensch dasselbe gleich für ein Wunderwerk halten, oder für einen Vorboten göttlicher Strafgerichte.

§. 418.

Alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke sind Theile der Welt §. 413. 414. folglich endliche und zufällige Dinge §. 296. Sie sind demnach Würkungen einer würkenden Ursach, die ausser ihnen würklich seyn muß §. 254. Diese Ursach kan kein zufälliges Ding, folglich schlechterdings nicht in der Welt seyn, weil sie sonst nicht übernatürlich seyn könnten §. 413. Wenn also übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in der Welt würklich geschehen, so fließt daraus unleugbar, daß ausser der Welt eine würkende Ursach vorhanden sey, die sie zur Würklichkeit bringt. Und sie sind Mittel, diese ausser der Welt befindliche würkende Ursach kennen zu lernen §. 257. Da wir nun in der natürlichen Gottesgelahrheit darthun werden, daß diese ausser der Welt befindliche würkende Ursach GOtt sey: so kan man allemal, von der Würklichkeit der Wunderwerke, auf die Würklichkeit GOttes schliessen, und alle Wunderwerke sind Spiegel der Vollkommenheiten GOttes. Manche haben wider die Atheisten beweisen wollen, daß ein GOtt seyn müsse, weil in dieser Welt Wunderwerke geschehen sind. Nun muß man freylich gestehen, daß diejenigen Menschen, in deren Gegenwart GOtt vordem Wunderwerke gethan hat, durch dieselben richtig von der Würklichkeit GOttes haben überzeugt werden können, weil sie die Wunderwerke mit Augen gesehen. Allein wir, die wir von der Würklichkeit der Wunderwerke nur durch die Bibel überzeugt werden können, können unmöglich durch sie von der Würklichkeit GOttes überzeugt werden. Wer

noch nicht gewiß ist, daß ein GOtt sey, der ist auch noch nicht gewiß, daß alles wahr sey, was in der Bibel erzehlt wird, und also kan er auch noch nicht gewiß wissen, daß Wunderwerke geschehen sind, oder noch geschehen. Wie will er also dadurch überzeugt werden können, daß ein GOtt sey? Folglich haben die Wunderwerke nur bey denenjenigen eine Kraft, sie von der Würklichkeit GOttes zu überzeugen, die sie sehen, und in deren Gegenwart sie geschehen. Nur müssen auch diese Menschen so viel Verstand besitzen, daß sie wahre Wunderwerke von andern ausserordentlichen Begebenheiten hinlänglich unterscheiden können. Sonst geht es ihnen wie dem Pharao, welcher durch die Wunderwerke, die Moses verrichtete, doch nicht überzeugt wurde.

§. 419.

Eine Begebenheit geschieht wider den Lauf der Natur, oder unterbricht und stöhrt den Lauf der Natur, wenn sie nicht natürlich ist, und auf natürliche Begebenheiten folgt. Wenn eine Zeitlang lauter natürliche Begebenheiten auf einander gefolgt sind, so hat so lange der Lauf der Natur fortgedaurt. Wenn nun eine Begebenheit folgt, die nicht natürlich ist, so hört die Folge der natürlichen Begebenheiten auf, und der Lauf der Natur wird unterbrochen, weil stat einer natürlichen Begebenheit, die man erwartet, eine Begebenheit von anderer Art an ihrer stat erfolget. Da nun, keine übernatürliche Begebenheit, und kein Wunderwerk natürlich ist, so unterbrechen sie den Lauf der Natur, wenn sie auf natürliche Begebenheiten folgen §. 413. 414. Das Wasser hat beständig in sich, eine Reihe und Folge natürlicher Veränderungen. Als nun Christus Wasser in Wein verwandelte, so ward die Reihe der natürlichen Veränderungen, die dem Wasser natürlich sind, unterbrochen. Folglich geschehen, alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, wider den Lauf der Natur, und zwar wider den Lauf der ganzen Natur, weil sie Begebenheiten sind, die in Absicht auf die ganze Natur nicht natürlich sind §. 413. Nach dem Laufe

der

der Natur solte Eisen im Wasser zu Boden sinken, und ein jeder Tag seine ordentliche Länge haben. Allein Wunderwerke zu den Zeiten Elisa und Josua verursachten, daß ein Stück Eisen im Wasser in die Höhe stieg, und ein Tag so lang ward als zweye. Folglich ward der Lauf der Natur, durch diese Wunderwerke, unterbrochen. Unterdessen muß man nicht umgekehrt schliessen. Was wider den Lauf der ganzen Natur in der Welt läuft, das ist zwar was Uebernatürliches und ein Wunderwerk; allein es gibt unnatürliche Begebenheiten, die nur etwa in einem Körper, oder in einer Körperwelt, oder in einem Geiste, oder in einer Geisterwelt nicht natürlich sind §. 413. Diese Begebenheiten stöhren nur den Lauf der Natur in diesem oder jenem Theile der Welt, nicht aber in der ganzen Welt §. 410. Folglich sind sie nicht übernatürlich. Es ist demnach abergläubisch, wenn man eine Begebenheit alsobald für übernatürlich und für ein Wunderwerk hält, wenn man sieht, daß sie etwa nicht nach dem Laufe der Natur eines gewissen Körpers, oder eines Geistes, oder eines andern Theils der Welt erfolge. Ausserordentliche Mißgeburten geschehen wider den Lauf der Natur unter den Menschen, und nur der abergläubische Pöbel hält sie für Wunderwerke. Weil uns der Lauf der Natur so wenig bekant ist, so ist es ohnedem eine Verwegenheit, wenn wir annehmen, daß eine Begebenheit den Lauf der Natur stöhre, weil sie nicht nach demjenigen Theile des Laufs der Natur geschieht, der uns bekant ist. Folglich müssen wir uns um so viel mehr in acht nehmen, eine Begebenheit deswegen gleich für ein Wunderwerk zu halten, weil es uns scheint, als stöhre sie den Lauf der Natur.

§. 420.

Eine Begebenheit geschieht wider die Ordnung der Natur, oder ist der Ordnung der Natur zuwider, und stöhrt dieselbe, wenn sie nicht natürlich ist, und natürlichen Begebenheiten zugeordnet wird, so daß sie entweder neben natürlichen Begebenheiten geschieht, oder auf

dieselben folgt. Die Ordnung der Natur begreift nur, die Zusammenordnung natürlicher Begebenheiten, in sich, sie mögen nun bey einander da seyn, oder auf einander folgen. Wenn nun in die Reihe natürlicher Begebenheiten sich eine Begebenheit eindrenget, die nicht natürlich ist, so hört bey ihr die Ordnung der Natur auf, und das heißt, die Ordnung der Natur wird gestöhrt. Wenn nun eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk sich, mitten in der Reihe natürlicher Begebenheiten, ereignet, so trägt sich mitten unter natürlichen Begebenheiten etwas zu, welches nicht natürlich ist §. 413. Folglich geschehen alle übernatürliche Begebenheiten wider die Ordnung der Natur, und zwar wider die Ordnung der ganzen Natur, weil sie gar nicht natürlich sind §. 406. Sie sind weder schlechthin noch beziehungsweise natürliche Begebenheiten, und sie sind demnach mitten in der Zusammenordnung natürlicher Begebenheiten fremde Sachen, oder Begebenheiten von anderer Art, folglich geschehen sie wider die Ordnung der Natur. Nur hüte man sich, daß man nicht umgekehrt schliesse, als wenn alle Begebenheiten, die der Ordnung der Natur zuwider sind, übernatürlich wären. Es ist wahr, alles dasjenige, was wider die Ordnung der ganzen Natur läuft, das kan nicht natürlich seyn, und es muß demnach ein Wunderwerk seyn. Allein es kan eine Begebenheit unnatürlich seyn, und also nur beziehungsweise wider die Ordnung der Natur in diesem oder jenem Theile der Welt laufen, wider die Ordnung der Natur in einem Körper, in einer Körperwelt, in einem Geiste, oder in einer Geisterwelt, und sie ist deswegen doch nicht übernatürlich. Man würde sich also gewaltig betrügen, wenn man glauben wolte, daß die Stöhrung der Natur ein sicheres Kennzeichen eines Wunderwerks sey, als wenn alles dasjenige übernatürlich wäre, was wider die Ordnung der Natur läuft. So ward, durch die übernatürliche Empfängniß Christi, die Ordnung der Natur gestöhrt. Eine Mißgeburt stöhrt auch die Ordnung der Natur, allein sie ist deswegen nichts übernatürliches. Einigen

scheint

scheint es zu hart zu seyn, wenn man sagt, daß die Wunderwerke die Ordnung der Natur stöhren, als wenn GOtt seiner einmal gemachten Ordnung zuwider handeln könnte. Diese Leute behaupten, daß alles, was GOtt in den Creaturen thue, der Natur derselben gemäs sey, und daß GOtt nicht wider die Natur der Dinge handeln könne. Allein das ist eine ganz andere Erklärung des Worts, die uns nicht zuwider ist. Was wider die Ordnung der Natur läuft, das kan allerdings der Natur gemäs seyn §. 407. Und also geben wir zu, daß alle übernatürliche Begebenheiten den Naturen der Dinge gemäs sind, in denen sie erfolgen.

§. 421.

Aus den bisherigen Untersuchungen läßt sich nun deutlich zeigen, in wie ferne, die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, ausserordentliche Begebenheiten sind. Nemlich, einmal, sind sie keine schlechterdings ausserordentlichen Dinge §. 339. Dergleichen ausserordentliche Dinge sind schlechterdings unmöglich, übernatürliche Begebenheiten aber sind möglich §. 415. Folglich sind sie, einigen Regeln der Ordnung, gemäs §. 87. und also können sie nicht schlechterdings ausserordentlich seyn. Zum andern ist keine übernatürliche Begebenheit, und kein Wunderwerk, natürlicher Weise gewöhnlich, und folglich sind sie den übrigen Begebenheiten in der Welt nicht, nach allen gemeinschaftlichen Regeln der Ordnung der Natur, zugeordnet §. 420. Und sie sind also, in Absicht auf die Ordnung der ganzen Natur, ausserordentlich. Wenn eine Begebenheit, in Absicht auf die Ordnung der ganzen Natur, gar nicht ausserordentlich ist, so ist sie natürlich, und folglich ist in allen übernatürlichen Begebenheiten, in Absicht auf die Ordnung der Natur, etwas ausserordentliches. Und drittens sind auch die übernatürlichen Begebenheiten nicht, in Absicht auf die ganze Ordnung der Welt, ausserordentlich. Man muß nemlich, die Ordnung der Welt, und die Ordnung der Natur in der Welt, von einander unterschei-

den, indem die letzte nur ein Theil der ersten ist. Die Ordnung der Welt begreift alle Begebenheiten der Welt in sich, die Ordnung der Natur aber nur die natürlichen. Wer da behauptet, daß die ganze Ordnung der Welt nichts anders, als die Ordnung der ganzen Natur sey, der behauptet eben dadurch, daß in der Welt keine andere Begebenheiten als die natürlichen angetroffen werden, und er leugnet also dadurch alle Wunderwerke. Daß aber eine Welt möglich sey, in welcher die Ordnung der Welt überhaupt von der Ordnung der Natur verschieden ist, kan leicht erwiesen werden. Nemlich alles, was ausser GOtt möglich ist, ist endlich und zufällig, und gehört also zu einer Welt §. 292. Nun sind Wunderwerke ausser GOtt mögliche Dinge §. 413. 414. Folglich gehören sie zu einer Welt. Es sind demnach Welten möglich, in denen übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke geschehen. Nun ist, in einer jedweden Welt, eine allgemeine Ordnung §. 335. Folglich sind in einer Welt, in welcher Wunderwerke geschehen, zuförderst gewisse allgemeine Regeln, nach welchen alles in derselben, folglich auch alles Uebernatürliche und Natürliche, einander zugeordnet ist. Und also sind, alle übernatürliche Begebenheiten, diesen allgemeinen Regeln der Ordnung der Welt gemäs, und enthalten also in dieser Absicht nichts ausserordentliches. Hernach sind auch in einer solchen Welt allgemeine Regeln, nach denen blos die natürlichen Begebenheiten einander zugeordnet sind. Da nun, die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, diesen Regeln nicht gemäs sind, so sind sie in dieser Absicht ausserordentliche Begebenheiten. Diejenigen also, welche die Wunderwerke deswegen leugnen, weil sie es für ungereimt halten, zu sagen, daß GOtt alle Regeln der Ordnung, die er in der Welt festgesetzt hat, alsdenn übertrete, wenn er was übernatürliches thun solte, sind von dieser Sache sehr schlecht unterrichtet. Nur einige Regeln der Ordnung der Natur werden dadurch verletzt, und daß diese Verletzung der höchsten Vollkommenheit GOttes nicht zuwider sey, wird aus

dem

dem folgenden erhellen. Ich habe gesagt, daß die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, in Absicht auf die Ordnung der ganzen Natur, ausserordentlich sind. Man muß also nicht etwa umgekehrt schliessen, als wenn alle diejenigen Begebenheiten übernatürlich und Wunderwerke wären, welche in Absicht auf eine gewisse besondere Ordnung dieses oder jenes Theils der Welt ausserordentlich sind. Eine natürliche Begebenheit kan unnatürlich seyn §. 413. Folglich kan sie, in Absicht auf die Ordnung der Natur eines gewissen Körpers, oder einer Körperwelt, oder eines Geistes, oder einer Geisterwelt, ausserordentlich seyn, und sie ist deswegen nicht übernatürlich. Eine ausserordentliche Kälte und Hitze, eine Mißgeburt, und dergleichen Begebenheiten, sind manchen Regeln der Ordnung der Natur nicht gemäs; allein kein verständiger Mensch hält sie deswegen für übernatürlich. Da wir Menschen die ganze Ordnung der Natur nicht kennen, so ist es allemal eine grosse Uebereilung, wenn wir alles dasjenige für übernatürlich halten, was denenjenigen Regeln der Ordnung der Natur nicht gemäs ist, die uns bekannt sind. Es kan denen uns unbekannten Regeln der Natur gemäs, und also dennoch natürlich seyn, ob es uns gleich noch so ausserordentlich zu seyn scheint.

§. 422.

Man hat die Frage aufgeworfen: ob übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, wenn sie geschehen, durch einen Sprung würklich werden? Fragt man: ob sie schlechterdings durch einen Sprung geschehen? so muß man diese Frage ohne Ausnahme verneinen. In der Welt kan nichts schlechterdings, durch einen Sprung, geschehen §. 327. Was durch einen solchen Sprung geschieht, ist schlechterdings unmöglich. Wer also annimt, daß übernatürliche Begebenheiten nur schlechterdings durch einen Sprung geschehen können, der behauptet eben dadurch, daß dergleichen Begebenheiten gar nicht geschehen können. Und wer also die innerliche Möglichkeit der übernatürlichen Begeben-

heiten und Wunderwerke zugibt, der muß behaupten, daß sie nicht schlechterdings durch einen Sprung geschehen. Wenn Wunderwerke geschehen, so haben sie eine nächste Ursach, nemlich eine ausser der Welt befindliche würkende Ursach §. 418. Folglich werden sie nicht ohne nächste Ursach würklich. Fragt man aber: ob sie beziehungsweise durch einen Sprung geschehen? so muß man diese Frage bejahen §. 340. Denn die gewöhnliche und ordentliche nächste Ursach der Begebenheiten in der Welt ist, die Natur der endlichen Dinge: weil die meisten Begebenheiten in der Welt natürlich sind §. 406. Da nun, die nächste Ursach der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, nicht die Natur eines zufälligen Dinges ist §. 413. so geschehen sie beziehungsweise durch einen Sprung. Die nächste gewöhnliche Ursach der Fertigkeit eine Sprache zu reden ist, die Uebung in derselben. Die Apostel erlangten, diese Fertigkeit, ohne Uebung. Und also war zwar eine unmittelbare Ursach dieser Fertigkeit in ihnen da, nemlich der übernatürliche Einfluß GOttes, allein nicht die gewöhnliche, und sie gelangten also beziehungsweise durch einen Sprung zu dieser Fertigkeit. Wenn also einige die Wunderwerke deswegen leugnen, weil sie nur durch einen Sprung geschehen, GOtt und die Natur aber nichts durch einen Sprung thun: so verwechseln sie die Begebenheiten, die schlechterdings und nur beziehungsweise durch einen Sprung geschehen mit einander. Und sie müssen also erst beweisen, daß auch solche Begebenheiten nicht geschehen können, die beziehungsweise durch einen Sprung geschehen.

§. 423.

Es gibt Leute, welche, um die Wunderwerke recht bewundernswürdig zu machen, behaupten, daß sie keiner Erklärung fähig seyn; oder daß wir Menschen gar nicht einsehen oder verstehen können, wie ein Wunderwerk geschieht oder geschehen könne. Und so ofte sie gewahr werden, daß iemand deutlich zu zeigen sucht, wie ein Wunderwerk geschehen sey, oder geschehen können, so ofte seufzen sie über die

die Frechheit der menschlichen Vernunft, und glauben, es sey einerley, ob man leugne, daß eine Begebenheit ein Wunderwerk sey, oder ob man die Art und Weise seiner Möglichkeit und Entstehung erkläre. Es ist ein offenbares Zeichen der Dumheit, wenn man eine Sache nur so lange hochschätzt und bewundert, so lange man sie nicht versteht, und ich werde in der Psychologie zeigen, daß kein möglich Ding schlechterdings unbegreiflich sey. Ein Wunderwerk mag noch so ausserordentlich und bewundernswürdig seyn, wenn es möglich und würklich seyn soll, so muß es eine begreifliche Begebenheit seyn, zumal da GOtt durch seinen unendlichen Verstand alle Wunderwerke vollkommen begreift. Allein das ist eine andere Frage: ob wir Menschen Wunderwerke begreifen, einsehen und erklären können, wie sie möglich sind und geschehen? Diejenigen, welche diese Frage schlechterdings verneinen, verwechseln Wunderwerke und Geheimnisse mit einander, und halten alle Wunderwerke für Geheimnisse. Ein Geheimniß ist für uns alles dasjenige, was wir mit unserm Verstande nicht deutlich erkennen, oder nicht deutlich erkennen können. Nun kan unser eingeschrenkter Verstand, kein einziges Ding, vollkommen deutlich einsehen, und also gibts allerwegen und in allen Dingen, in einem Sandkorn so wohl als in dem grösten Sterne, Geheimnisse für unsern Verstand. Wir geben also gerne zu, daß viele Wunderwerke für uns Menschen vollkommene Geheimnisse sind, und daß in allen Wunderwerken etwas geheimnißvolles für uns angetroffen werde. Allein es kan eine Begebenheit ein wahres Wunderwerk seyn und bleiben, wenn dieselbe gleich für kein völliges Geheimniß angesehen wird, und wenn man gleich auf eine faßliche und begreifliche Art zeigt, wie sie zur Würklichkeit gebracht wird. Wer tadelt es in der Heilsordnung an den Gottesgelehrten, wenn sie die verschiedenen Veränderungen, die in der Sinnesänderung vorgehen, zu erklären suchen? Und wenn jemand sich auf eine deutliche Art zu zeigen bemüht, wie Christus in dem Leibe seiner Mutter

von

von dem Geiste GOttes empfangen worden, so leugnet er deswegen nicht, daß diese Empfängniß ein wahres Wunderwerk gewesen sey. Nur komt es, auf die Art der Erklärung der Wunderwerke, an. Wer die Wunderwerke mechanisch erklären wolte, der würde sie aus der Natur der Körper nach den Bewegungsgesetzen herleiten, und folglich würde er sie eben dadurch für Begebenheiten ausgeben, die in der Körperwelt natürlich sind §. 404. und er würde also in der That die Wunderwerke leugnen. Da nun also nicht einmal die Wunderwerke, welche in der Körperwelt geschehen, z. E. daß Christus Wasser in Wein verwandelt, Kranke gesund, Blinde sehend gemacht u. s. w. mechanisch erklärt werden können, ob sie gleich dem Mechanismus der Körperwelt, und den Gesetzen der Bewegung, aufs möglichste gemäs sind §. 420. so können noch vielweniger die Wunderwerke in der Geisterwelt, z. E. die übernatürliche Bekehrung, mechanisch erklärt werden. Nur allein, die natürlichen Begebenheiten in der Körperwelt, können mechanisch erklärt werden. Nicht einmal die natürlichen Veränderungen der Geister verstatten eine solche Erklärung, geschweige denn die übernatürlichen Begebenheiten der Geisterwelt. Doch muß man bemerken, daß es gewisse vermischte Begebenheiten geben kan, die aus einer natürlichen und übernatürlichen Begebenheit zusammengesetzt sind, und da kan die erste mechanisch erklärt werden, wenn sie in der Körperwelt geschieht. Eine solche vermischte Begebenheit ist vielleicht, die Zurückweichung des Schattens an dem Zeiger Ahas, zu den Zeiten Hiskias, gewesen. Die Zurückweichung selbst kan ganz natürlich zugegangen seyn, indem die Lichtstralen, durch gewisse Dünste in der Luft, zurückgebeugt werden können. Allein das Uebernatürliche dabey war, daß Esaias den Augenblick bestimte, da es geschehen solte, daß er bestimmen konte, wie und wie weit der Schatten sich ausserordentlich bewegen solte u. s. w.

§. 424.

§. 424.

Man hat noch eine Frage, in der Lehre von den übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken, aufgeworfen: ob diese Begebenheiten nemlich insgesamt, in einem untheilbaren Theile der Zeit, das ist, in einem Augenblicke entstehen, oder nicht? §. 230. Einige haben das erste ohne Ausnahme behauptet, und daraus schliessen wollen, daß eben deswegen die Wunderwerke ganz unbegreiflich sind, weil wir in ihrer Entstehung, weder etwas vorhergehendes noch etwas nachfolgendes, gedenken können. Ein Mensch, welcher einem Wunderwerke, wenn es geschieht, zusieht, wird von demselben gleichsam so plötzlich überrascht, daß es vollendet ist, ehe er noch Zeit gewinnen kan, seine Gedanken zu samlen, um achtung zu geben, wie es entsteht. Wir wollen gerne zugestehen, daß, wenn ein Wunderwerk in einem Augenblicke entsteht, eben deswegen, in der Entstehungsart desselben, vieles uns Menschen unbegreifliches enthalten sey. Allein da wir uns in dem vorhergehenden Absatze schon hinlänglich über die Unbegreiflichkeit der übernatürlichen Begebenheiten, erklärt haben; so wollen wir hier nur noch untersuchen, ob es denn wahr sey, daß kein Wunderwerk anders als in einem Augenblicke geschehen könne, oder ob es nicht möglich sey, daß ein Wunderwerk nach und nach zur Würklichkeit gebracht werde? Alle übernatürliche Begebenheiten sind Begebenheiten §. 413. und folglich Handlungen §. 250. Alle Handlungen sind entweder einfach, oder zusammengesetzt §. 165. Folglich gibt es, einmal, einfache Wunderwerke und übernatürliche Begebenheiten. Da nun dieselben nicht aus vielen Veränderungen bestehen, so kan auch bey ihrer Entstehung kein Theil derselben nach dem andern entstehen, und sie entstehen also auf einmal, und in einem Augenblicke. Zum andern gibt es zusammengesetzte Wunderwerke, welche aus vielen Handlungen und einfachen Wunderwerken bestehen. Wie Christus Wasser in Wein verwandelte, so muste er einen iedweden Wassertropfen in einen Weintropfen verwandeln,

deln, und es können also hier so viel Wunderwerke gedacht werden, als Wassertropfen in Wein verwandelt wurden. Die Theile eines zusammengesetzten Wunderwerks sind entweder zugleich da, oder folgen auf einander §. 183. 184. Ist das erste, so kan bey ihrer Entstehung kein Theil nach dem andern entstehen, sonst wären die Theile derselben nicht auf einmal da, und folglich entstehen diese Wunderwerke auf einmal, und in einem Augenblicke. Ist aber das andere, so entsteht ein solches Wunderwerk nach und nach, und also nicht in einem Augenblicke §. 230. Die Verwandelung des Wassers in Wein geschahe in einem Augenblicke, allein die übernatürliche Vermehrung der fünf Brodte unter den Händen Christi geschahe nach und nach. Wolte man sagen, daß die letzten Wunderwerke nichts anders als viele Wunderwerke seyn, die nach einander würklich werden, deren iedwedes in einem Augenblicke entsteht, und daß also alle Wunderwerke in einem Augenblicke entstehen: so geben wir dieses, um einen unnützen Wortstreit zu vermeiden, zu. Allein wenn man ein Wunderwerk, welches aus vielen auf einander folgenden Wunderwerken besteht, als Eins betrachtet, so ist es eben so klar, daß es, im Ganzen betrachtet, nicht in einem Augenblicke entstehe, sondern nach und nach. Christus hat gewiß eine geraume Zeit zugebracht, ehe er alle Brodte zerbrochen, und so erstaunlich vermehrt hat. Indessen ist, diese ganze Frage, von einer sehr geringen Erheblichkeit. Auch die natürlichen Begebenheiten, die entweder einfach sind, oder aus Theilen bestehen, die auf einmal und bey einander da sind, entstehen sämtlich in einem Augenblicke, und es ist also dieses bey den Wunderwerken nichts besonders. Unterdessen da es Leute gibt, welche aus allen Fragen über Religionssachen und Wunderwerke viel Aufhebens machen, so haben wir auch diese Materie nicht mit Stillschweigen übergehen können.

§. 425.

Nicht alle Wunderwerke sind von gleicher Grösse. Selbst die heilige Schrift nennt, einige Wunderwerke, grös-

gröſſere Thaten, als andere. Und da kommt, die Verſchiedenheit der Gröſſe verſchiedener Wunderwerke, auf folgende Stücke an. Einmal, aus ie mehrern einzeln übernatürlichen Begebenheiten ein Wunderwerk beſteht, oder je zuſammengeſetzter es iſt, deſto gröſſer iſt es; aus je wenigern es aber beſteht, deſto kleiner iſt es. Wenn Chriſtus zehn Ausſätzige auf einmal geſund macht, ſo iſt es ein gröſſeres Wunderwerk, als wenn er nur Einen geſund macht. Zum andern, aus ie gröſſern übernatürlichen Begebenheiten ein Wunderwerk beſteht, deſto gröſſer iſt es. Einen Todten lebendig machen, iſt ein gröſſeres Wunderwerk, als einen Kranken geſund machen; weil die Veränderungen, die in dem erſten Falle in dem menſchlichen Körper vorgehen müſſen, viel gröſſer ſind, als in dem andern Falle. Zum dritten, ie edler und wichtiger eine übernatürliche Begebenheit iſt, deſto gröſſer iſt ſie. Eine iedwede übernatürliche Begebenheit, und ein iedwedes Wunderwerk hat Folgen §. 36. Je gröſſer nun dieſe Folgen ſind, ein deſto edlerer, wichtigerer und gröſſerer Grund iſt eine ſolche Begebenheit §. 27. und folglich iſt ſie um ſo viel gröſſer. Daher alle diejenigen Wunderwerke in der heiligen Schrift eine beſondere Gröſſe haben, und von ausnehmender Wichtigkeit ſind, durch welche die Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der chriſtlichen Religion befördert werden. Und viertens, ie fruchtbarer eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk iſt, das iſt, je mehrere Folgen und Würkungen eine ſolche Begebenheit hat, ein deſto gröſſerer Grund iſt ſie §. 21. und alſo iſt ſie um ſo viel gröſſer. Hieher können z. E. diejenigen Wunderwerke in der heiligen Schrift gerechnet werden, durch welche, die Ueberzeugung von der Wahrheit der chriſtlichen Religion, in ſehr vielen Perſonen hervorgebracht worden, indem der Ruf von denſelben in aller Welt erſchollen. Hieraus erhellet zu gleicher Zeit, daß eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk um ſo viel vollkommener und beſſer ſey, je gröſſer es iſt.

Das

Das dritte Capitel,
Von der besten Welt.

Der erste Abschnitt.
Von der höchsten Vollkommenheit der Welt.

§. 426.

Nachdem wir die Welt überhaupt betrachtet haben, so sind noch einige cosmologische Untersuchungen übrig, welche aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit der Welt fliessen, und die wollen wir in diesem Capitel betrachten. Nun können wir freylich in der Cosmologie nicht so weit gehen, und annehmen, daß die beste Welt würklich sey, und daß also unsere Welt die beste sey. Allein es gehört allerdings zur Cosmologie, daß wir uns bemühen, uns einen ausführlichen Begrif von der besten Welt zu machen. Nemlich es sind, unendlich viele Welten, möglich §. 330. Eine iedwede derselben hat, einen gewissen Grad der Vollkommenheit §. 348. Allein da alle mögliche Welten ausser einander möglich sind, so ist es schlechterdings unmöglich, daß zwey Welten möglich seyn solten, welche einen vollkomnen gleichen Grad der Vollkommenheit haben solten §. 211. Folglich ist eine Welt immer vollkommener als die andere, und es ist demnach nicht nur eine Welt möglich, welche die allerunvollkommenste Welt ist, sondern es ist auch eine Welt möglich, welche die allervollkommenste ist. Je mehr reelle Theile in einer Welt sind, ie grösser dieselben sind, und in einem ie höhern Grade sie zu Einer Realität zusammenstimmen, desto vollkommener ist dieselbe Welt. Je weniger reelle Theile aber in einer Welt sind, ie kleiner diese Theile sind, und ie geringer ihre Zusammenstimmung ist, desto unvollkommener ist dieselbe Welt §. 349. 97. Folglich ist die unvollkom-

kommenste Welt diejenige Welt, in welcher die allerkleinste Vollkommenheit anzutreffen ist, die in einer Welt möglich ist. Die Vollkommenheit der allerunvollkommensten Welt muß so klein seyn, daß, wenn sie noch kleiner wäre, sie gar keine Vollkommenheit einer ganzen Welt könnte genennt werden, und daß also eine Welt, die eine noch kleinere Vollkommenheit hätte, schlechterdings unmöglich seyn würde. In der allerunvollkommensten Welt sind die allerwenigsten und kleinsten reellen Theile, die in einer Welt möglich sind, und sie stimmen noch dazu in dem allerkleinsten Grade, zu einer einzigen allerkleinsten Realität zusammen. In der unvollkommensten Welt ist also nur ein einziger Bestimmungsgrund, und eine einzige Regel der Vollkommenheit, und also nur eine einfache Vollkommenheit §. 96. 97. Folglich können in der unvollkommensten Welt keine Widersprüche der Regeln, und also auch keine Ausnahmen statt finden §. 83. Es ist demnach klar, daß es ein schlechter Gedanke ist, wenn manche daher beweisen wollen, daß diese Welt nicht die vollkommenste sey, weil in derselben so viel Böses, und so viel Ausnahmen von den Regeln der Vollkommenheit angetroffen werden. Aus der Gegenwart der Ausnahmen, kan man unmöglich auf die geringe Vollkommenheit schliessen, weil wir sehen, daß in der allerkleinsten Vollkommenheit gar keine Ausnahmen stat finden können. Um diesen Einwurf wider die Lehre, daß diese Welt die beste sey, gründlich zu beantworten, haben wir den Begrif von der allerunvollkommensten Welt untersuchen müssen, welches sonst nicht nöthig gewesen wäre.

§. 427.

Die allervollkommenste Welt ist diejenige Welt, in welcher die allergröste Vollkommenheit angetroffen wird, die in einer Welt möglich ist. Oder die allervollkommenste Welt hat eine so grosse Vollkommenheit, daß zwar eine noch grössere Vollkommenheit möglich ist, aber nicht in einer Welt. Und wenn also jemand eine noch vollkomnere Welt denken wolte, als die allervollkommenste; so würde

er entweder GOtt denken, und mit dem Worte Welt spielen, oder er würde eine Welt denken, die ein ungereimtes Hirngespinste ist. Folglich sind in der vollkommensten Welt: 1) so viele und mannigfaltige reelle Theile, als in der Welt möglich sind; oder die vollkommenste Welt hat mehrere und mannigfaltigere Theile, als alle übrige mögliche Welten, und also ist keine Welt möglich, die aus noch mehrern und mannigfaltigern Theilen solte zusammengesetzt seyn. 2) Diese Theile sind zugleich so groß, als in der Welt möglich ist. Es ist keine Welt möglich, die noch grössere endliche Dinge, in allen Arten derselben, in sich enthalten solte, als die allervollkommenste Welt. 3) In der vollkommensten Welt stimmen alle Theile zu so vielen und mannigfaltigen und grossen Realitäten zusammen, als in einer Welt möglich ist. Es ist keine Welt möglich, in welcher so viele, grosse, wichtige und fruchtbare Bestimmungsgründe, und Regeln der Vollkommenheit seyn könnten, als in der allervollkommensten Welt. Folglich ist in keiner Welt eine in einem so hohen Grade zusammengesetzte Vollkommenheit, als in der vollkommensten §. 97 und keine Welt kan die vollkommenste seyn, in welcher nur eine einfache Vollkommenheit anzutreffen ist. 4) In der allervollkommensten Welt stimt alles, von dem Gröbsten bis aufs Kleinste, in einem so hohen Grade zusammen, als in einer Welt möglich ist. Oder in keiner Welt kan eine so grosse Zusammenstimmung stat finden, als in der vollkommensten. Diese Betrachtungen scheinen zwar, dem ersten Ansehen nach, sehr trocken zu seyn, allein wir werden aus dem folgenden lernen, daß sie uns zu den allervortreflichsten Untersuchungen den Weg bahnen. So viel wollen wir hier noch bemerken, daß die vollkommenste Welt zugleich die beste ist. Denn eine Welt ist gut, in so ferne sie eine Vollkommenheit hat §. 348. Je grösser also die Vollkommenheit einer Welt ist, desto besser ist sie. Die beste Welt ist demnach diejenige, welche die allergröste Vollkommenheit hat, die in einer Welt möglich ist. Und es

ist daher die allervollkommenste Welt zugleich die beste Welt, oder diejenige Welt, ausser welcher keine Welt möglich ist, die eben so gut oder wohl gar noch besser wäre.

§. 428.

So deutlich und bestimt der Begrif von der besten Welt ist, so vielen Mißdeutungen ist er, in den Streitigkeiten über die beste Welt, unterworfen worden. Und es wird demnach nöthig seyn, denselben bey Zeiten vorzubauen. 1) Wenn wir sagen: daß die vollkommenste Welt die beste sey; so sind wir sehr weit davon entfernt zu sagen, daß sie das allervollkommenste und beste Ding sey. Es ist ein grosser Unterschied zwischen einer Vollkommenheit, die schlechterdings die gröste ist, und zwischen einer Vollkommenheit, die unmöglich in einer Welt grösser seyn kan. Ausser den Welten ist noch ein Ding möglich, welches GOtt ist, und in demselben ist eine unendlich vielmals grössere Vollkommenheit und Güte, als in der besten Welt, und in allen möglichen Welten zusammen genommen, angetroffen wird. GOtt ist das vollkommenste und beste Ding, allein die vollkommenste Welt ist nicht das vollkommenste und beste Ding, sondern nur die vollkommenste und beste Welt. Sie ist nur in der Reihe der Welten das Beste und Vollkommenste, und es ist also eine Vollkommenheit möglich, die an Grösse ihre Vollkommenheit weit übertrift. Es ist also ein Zeichen des Mangels der Scharfsinnigkeit, wenn es einige Leute gibt, welche die Lehre von der besten Welt deswegen anfechten, weil GOtt das vollkommenste und beste Ding sey. 2) Wenn wir sagen: daß in der besten Welt die meisten und gröstен Realitäten sind, die in der Welt beysammen möglich sind §. 427. so sagen wir keinesweges, daß in der besten Welt schlechterdings die meisten und gröstен Realitäten beysammen sind. In GOtt sind viel mehrere und grössere Realitäten beysammen, als in der besten Welt, als in welcher nur so viele und grosse Realitäten beysammen sind, daß keine Welt möglich ist, in welcher noch mehrere und grössere Realitä-

ten beysammen wären. 3) Die allervollkommenste Welt ist, ihrer grösten Vollkommenheit ohnerachtet, doch noch eine Welt, weil sie keine grössere Vollkommenheit hat, als in einer Welt möglich ist. Folglich hat sie noch das allgemeine Wesen einer Welt, und sie ist also ein zufälliges Ding §. 296. Folglich sind ihre grösten Realitäten, in so ferne sie würklich sind, zufällig. Und es ist demnach der Grad der Vollkommenheit, weswegen die vollkommenste Welt die beste ist, nicht schlechterdings nothwendig. 4) Obgleich, in der vollkommensten Welt der allergröste Grad der Realität ist, der in einer Welt möglich ist, so ist doch dieser Grad ein solcher Grad, der überhaupt noch grösser seyn kan, weil noch ein grösserer Grad der Realität möglich ist. Folglich ist, die gröste Vollkommenheit der besten Welt, eine eingeschrenkte Realität §. 190. und die beste Welt bleibt, ihrer grossen Vollkommenheit ohnerachtet, ein endliches und eingeschrenktes Ding §. 191. Folglich ist es unmöglich, daß ihr eine reelle Unendlichkeit zukommen solte §. 191. Derjenige allergröste Grad der Realität, welcher alle Einschrenkung und Endlichkeit aufhebt, ist schlechterdings der gröste, und schlechterdings nothwendig und unveränderlich. Da wir nun einen solchen Grad der besten Welt nicht zuschreiben, so können wir auch nicht beschuldiget werden, daß wir der besten Welt eine wahre reelle und göttliche Unendlichkeit zuschreiben.

§. 429.

Es würde eine eckelhafte Arbeit seyn, wenn wir alles dasjenige, was wir von der Welt überhaupt erwiesen haben, insbesondere und ausführlich auf die beste Welt anwenden wolten. Da die beste Welt, aller ihrer Vollkommenheit ohnerachtet, eine Welt ist und bleibt, so muß man von ihr alles bejahen, was der Welt überhaupt zukomt, und alles dasjenige verneinen, was dem Wesen der Welt überhaupt widerspricht §. 291-356. Folglich ist in der besten Welt weder ein blindes Ohngefehr, noch ein unwidertreibliches Schicksaal. Doch ist es unnöthig, diesen

ganzen

ganzen Gedanken weiter auszuführen. Ein iedweder Leser kan dieses selbst thun. Doch wird es nöthig seyn, einige Betrachtungen weiter zu untersuchen, um den Begrif von der besten Welt recht vollständig und fruchtbar zu machen.

§. 430.

Zuvörderst müssen wir bemerken, daß die beste Welt, unter allen möglichen Welten, auch zugleich die gröste Welt sey. Eine iedwede Welt hat, eine gewisse bestimte Grösse §. 354. welche in der Menge und Grösse ihrer Theile besteht. Nun sind in der vollkommensten Welt so viele Theile als irgends in einer Welt möglich sind, so daß in keiner Welt mehr oder eben so viele Theile würklich seyn können, als in der besten Welt §. 428. Je mehr Theile in der Welt sind, desto grösser ist sie §. 354. Eine Welt also, in welcher mehr Theile der Welt anzutreffen sind, als in allen übrigen möglichen Welten, ist die gröste, und folglich ist die beste Welt, in Absicht auf die Menge der Theile, die gröste Welt. Nun sind die Theile der besten Welt würkliche Dinge §. 292. welche entweder zugleich und neben einander sind, oder auf einander folgen §. 183. 184. Folglich hat, 1) die beste Welt, in allen Zeitpuncten ihrer Dauer, so viele neben einander zugleich und auf einmal würkliche Theile, als in ihr zugleich möglich sind, und sie ist also der Ausdehnung nach die gröste Welt §. 354. Wir wollen hier noch nicht behaupten, daß sie Theile ausser Theilen habe. Es ist uns jetzo genung zu behaupten, daß in der besten Welt allemal so viel und mancherley auf einmal würklich seyn müsse, als in einer Welt möglich ist. Dieses bestätiget auch bey unserer Welt die Erfahrung, als von welcher erwiesen werden wird, daß sie die beste sey. Wie viel Menschen, Thiere, Fliegen, Pflanzen u. s. w. sind nicht blos auf unserm Erdboden, in einem iedweden Augenblicke, zugleich würklich? Wer kan den Sand am Meere zählen? Wie viele Veränderungen, Gedanken, Bewegungen sind nicht auf einmal würklich? Wie viel grosse Weltkörper sind nicht da? Und wie viel enthalten nicht die-

selben auf einmal? Alles ist angefült. Der ganze unermeßliche Weltraum ist ausgefült. Zum 2) sind in der besten Welt so viele auf einander folgende Theile, als in der Welt möglich sind; oder die beste Welt ist auch, ihrer Dauer nach, die gröste Welt. Wie viele Menschen und Thiere sind nicht auf diesem Erdboden, seit so viel tausend Jahren, nach einander würklich worden? Wie viele Gedanken und Bewegungen folgen nicht in einem Geiste, und in einem Körper, nur eine Stunde lang, auf einander? Doch die beste Welt ist nicht blos, in Absicht auf die Menge ihrer Theile, die gröste, sondern auch in Absicht auf die Grösse derselben, indem sie, in allen Arten der endlichen Dinge, die allergrösten in sich enthält, die in einer Welt möglich sind §. 426. 354. Folglich ist sie, in allen Absichten, die gröste Welt. Auch dieses bestätiget, die Erfahrung, von unserer Welt. Was für entsetzlich grosse Körper sind nicht in dieser Welt? Wie groß ist die Sonne, und ein iedweder Fixstern! Zugleich erhellet hieraus, daß die unvollkommenste Welt auch zugleich die kleinste sey. Denn je unvollkommener eine Welt ist, desto wenigere und kleinere Theile enthält sie in sich §. 426. und je unvollkommener also eine Welt ist, desto kleiner ist sie. Wenn man sich von der grösten Welt einen rechten Begrif machen will, so muß man bemerken, daß sie unmöglich die gröste seyn kan, wenn sie nicht in allen Absichten zugleich die allergröste Grösse besitzt. Gesetzt eine Welt habe auf einmal so viel Theile als möglich ist, allein sie daure nur eine Stunde, so kan sie doch viel kleiner seyn, als eine Welt, welche weniger Theile auf einmal hat, aber viele tausend Jahre fortdaurt. Es muß demnach die beste Welt, sowohl in Absicht auf die Grösse der Theile, als auch in Absicht auf die Menge und Mannigfaltigkeit der neben einander würklichen und auf einander folgenden Theile, zu gleicher Zeit die gröste seyn.

§. 431.

§. 431.

Wir wollen versuchen, aus der Betrachtung des vorhergehenden Absatzes zu zeigen, daß weder eine Egoistische, noch Idealistische Welt die beste seyn könne. Gesetzt auch, daß eine egoistische oder einfache Welt möglich sey, als welches man ohnedem nicht in Abrede seyn kan §. 359. und gesetzt, man müste zugeben, daß unsere Welt eine einfache Welt sey: so wollen wir zeigen, daß sie alsdenn nicht die beste seyn könnte, weil es der höchsten Vollkommenheit der Welt widerspricht, daß sie einfach sey; oder weil eine einfache Welt nicht die beste seyn kan. Nemlich eine einfache Welt ist nur eine einzige endliche und zufällige Substanz. Da nun viele zufällige Substanzen, die ausser einander würklich sind, möglich sind §. 330. so enthält eine einfache Welt nicht so viele und mannigfaltige reelle Theile, als eine zusammengesetzte, welche aus vielen Substanzen besteht. Folglich sind, in einer zusammengesetzten Welt, mehr neben einander und auf einmal würkliche Theile, als in einer einfachen, und auch mehr auf einander folgende, weil in mehrern Substanzen mehr Veränderungen auf einander folgen können, als in einer einzigen. Es ist demnach klar, daß eine zusammengesetzte Welt grösser seyn könne, als eine einfache, und es ist also eine einfache Welt, nicht die gröste, und also auch nicht die beste Welt. Ja, könnte ein Egoist sagen, das liesse sich zwar wohl hören, allein man müsse bedenken, daß mehrere endliche Substanzen, wenn sie ausser und neben einander würklich sind, einander in der Erlangung ihrer Vollkommenheit dergestalt hinderlich fallen können, daß sie zusammengenommen weniger Vollkommenheit besitzen, als eine allein, wenn sie ohne alle äusserliche Hindernisse ihre Vollkommenheit zu erlangen sich bemüht. Und es sey also wenigstens möglich, daß in einer einzigen zufälligen Substanz mehr Vollkommenheit sey, als in vielen zusammengenommen, wenn sie beysammen würklich sind, und es könne also eine einfache Welt besser seyn, als alle zusammengesetzte Welten. Nun muß

man freylich zugeben, daß die endlichen Substanzen einander in ihrer Vollkommenheit ofte gewaltig hindern, und daß eine Substanz ofte eine Vollkommenheit erlangen könnte, wenn sie nicht durch eine andere, die ausser ihr vorhanden ist, daran gehindert würde. Allein so geschieht dieses, einmal, nicht allemal. Es können mehrere Substanzen ausser einander seyn, die einander an ihrer Vollkommenheit nicht hindern. Und zum andern, wenn sie auch einander hindern, so können sie sich einander anderweitig so grosse Vortheile verschaffen, daß der Verlust, den sie einander verursachen, reichlich dadurch ersetzt wird. Folglich können mehrere endliche Substanzen dergestalt in einer Welt beysammen seyn, daß in ihnen zusammengenommen mehr Vollkommenheit ist, als in einer einzigen allein genommen. Und es ist also eine zusammengesetzte Welt möglich, die vollkommener ist, als eine iedwede einfache. Und es ist demnach, die Egoistische Welt, nicht die beste. So bald man sich also überzeugt hat, daß unsere Welt die beste sey, so bald ist man hernach überzeugt, daß der Egoist irre. Wer auch diese Betrachtung für keinen untrüglichen Beweis halten will, der wird sie doch für eine sehr wahrscheinliche Bestätigung des Beweises aus der Erfahrung halten, daß nemlich diese Welt keine einfache Welt sey. Man kan sich, von der Richtigkeit dieser Betrachtung, durch viele Erfahrungen überzeugen. Wie viele Menschen leben nicht in der Welt neben einander, in verschiedenen Ländern, die einander an ihrer Vollkommenheit gar nicht hindern. Und wenn es auch viele Menschen gibt, die einen Menschen auf mancherley Art unvollkommener machen, so würde derselbe Mensch doch nicht einmal wünschen, daß er ganz allein auf dem Erdboden wäre, indem er alsdenn noch viel unvollkommener seyn würde. Dasjenige, was man in der menschlichen Gesellschaft als einen Nachtheil zu ertragen hat, wird durch die anderweitigen Vortheile derselben, sehr reichlich ersetzt. Und es mag demnach eine endliche Substanz vor sich noch so vollkommen seyn, so kan doch in einer

Welt

Welt noch viel mehr Vollkommenheit stat finden, wenn auſſer dieſer Subſtanz noch mehrere endliche Subſtanzen vorhanden ſind, die mit ihr eine zuſammengeſetzte Welt ausmachen; und das heiſt ſo viel als: eine einfache Welt iſt noch nicht die beſte.

§. 432.

Auf eine ånliche Art muß man, die idealiſtiſche Welt, beurtheilen. In der vollkommenſten Welt müſſen ſo viele und mannigfaltige zufållige Subſtanzen angetroffen werden, als bey einander möglich ſind §. 430. Nun ſind auſſer den endlichen Geiſtern noch mehrere endliche Subſtanzen möglich, nemlich die ſchlafenden und blos ſinnlich denkenden Subſtanzen §. 370. 372. Folglich würde eine idealiſtiſche Welt, oder eine Welt, welche aus bloſſen Geiſtern beſteht, nicht ſo viele und mancherley Subſtanzen in ſich enthalten als möglich, und ſie wåre alſo weder die gröſte noch die beſte Welt §. 430. Daß Subſtanzen möglich ſind, die keine Geiſter ſind, erhellet unleugbar daher, daß alles dasjenige, was zu einer ſchlafenden und blos ſinnlich-denkenden Subſtanz erfodert wird, in den endlichen Geiſtern zugleich mit dem Verſtande angetroffen wird. Alſo iſt daſſelbe nicht nur vor ſich möglich, ſondern da es ſo gar der Natur eines Geiſtes nicht widerſpricht, wenn es in dem Geiſte ſelbſt angetroffen wird; ſo kan es noch viel weniger der Natur eines Geiſtes widerſprechen, wenn es auſſer demſelben in einer von ihm abgeſonderten Subſtanz würklich iſt. Folglich iſt es möglich, daß, neben den endlichen Geiſtern und auſſer ihnen, andere Subſtanzen vorhanden ſind, die keine Geiſter ſind. Ja, könnte ein Idealiſt ſagen, ich gebe dieſes zu. Allein wenn auſſer den Geiſtern noch andere Subſtanzen vorhanden ſind, ſo fallen ſie einander in ihren Vollkommenheiten ſo ſehr hinderlich, daß in der ganzen Welt weniger Vollkommenheit herauskomt, als wenn Geiſter allein vorhanden ſind. Allein der Idealiſt nimt dieſes ohne Beweis an, und man kan alſo erwarten, wie er dieſen Einfall erweiſen will. Es iſt

eben so wahrscheinlich, daß manche Substanzen, die ausser den Geistern vorhanden sind, denenselben in ihrer Vollkommenheit gar nicht hinderlich fallen. Und wenn man auch zugibt, daß manchmal dieses geschieht, so kan doch dieser Verlust, durch die anderweitigen Vollkommenheiten dieser andern Substanzen, so reichlich ersetzt werden, daß alles in allem gerechnet in der Welt mehr Vollkommenheit entsteht, als wenn blos Geister in der Welt wären. So kan man z. E. nicht leugnen, daß nicht manche menschliche Seele, durch ihren Körper, sehr unvollkommen gemacht werden solte. Allein demohnerachtet kan man behaupten, daß die menschlichen Körper, vielmal mehr Vollkommenheit, in der Welt und in allen menschlichen Seelen, verursachen, als der wenige Schaden, den sie bringen. Und daß also doch mehr Vollkommenheit heraus komt, wenn neben den menschlichen Seelen noch Körper vorhanden sind, als wenn sie allein würklich wären. Wenigstens wird diese Betrachtung es moralisch gewiß machen, daß die allervollkommenste Welt nicht aus blossen Geistern bestehen könne. Und wenn man sich überzeugt hat, daß unsere Welt die beste sey, so ist diese Ueberzeugung zugleich eine Widerlegung des idealistischen Irrthums.

§. 433.

Die beste Welt ist, und bleibt eine Welt. Nun ist eine iedwede Welt, und ein iedweder Theil einer Welt, ein endliches Ding §. 296. Folglich ist die beste Welt, aller ihrer Vollkommenheit ohnerachtet, ein endliches Ding. Und es würde also ungereimt seyn zu sagen, daß sie, im Ganzen betrachtet, eine reelle Unendlichkeit habe. Wir schreiben der besten Welt nur einen so hohen Grad der Vollkommenheit zu, der zwar in einer Welt nicht grösser seyn kan, der aber überhaupt noch grösser gedacht werden kan §. 428. Ein iedweder Grad der Vollkommenheit, der noch nicht schlechterdings der allergröste ist, ist eine Einschrenkung §. 190. Folglich ist die beste Welt ein eingeschrenktes, und endliches Ding. Wer der beste Welt

eine

eine reelle Unendlichkeit beylegt, und einen solchen Grad der Vollkommenheit, der schlechterdings der gröste ist, der mag seine Meinung selbst verantworten. Er irret aufs gröbste, und macht, aus der besten Welt, in der That eine Gottheit. Nun bekomt die beste Welt den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit dadurch, daß ein jeder Theil derselben den höchsten Grad seiner Vollkommenheit hat, der in der Welt möglich ist. Wäre in der besten Welt auch nur ein einziger Theil, der in derselben noch vollkommener seyn könnte, als er in der That ist, so könnte die beste Welt noch mehr Vollkommenheit in sich enthalten, als sie würklich hat, und sie wäre also noch nicht die beste. Folglich sind alle Theile der besten Welt so vollkommen, als sie in der besten Welt, nicht an sich betrachtet, sondern ohne Nachtheil der grösten Vollkommenheit im Ganzen, seyn können. Demohnerachtet aber sind sie endlich, und eingeschrenkt §. 292. Folglich ist die beste Welt ein Ganzes, welches aus lauter endlichen Theilen besteht, und welches also unmöglich ein wahrhaftig unendliches Ding seyn kan. Wenn wir der besten Welt die reelle Unendlichkeit absprechen, so verstehen wir hier nicht die mathematische Unendlichkeit §. 191. Im mathematischen Verstande ist, die beste Welt, allerdings unendlich. Und zwar einmal, in Absicht auf alle diejenigen, die das Ende oder die Grenzen derselben, und vieler ihrer Theile, nicht absehen können und wollen. So kan man 1) sagen, daß die beste Welt, und ihre Theile, der Ausdehnung nach unendlich sind. Wer kan den Sand am Meere zählen? Wer kan wissen, wie viele Sterne in der Welt sind? Wie weit sie alle von einander entfernt sind? Ja es ist kein Sandkorn, dessen Grenzen wir durchaus bestimmen können. Kan ein Mensch genau sagen, wie viele ausser einander befindliche Theile, auch nur in einem einzigen Sandkorne, angetroffen werden? Da es also uns Menschen, und vielleicht allen vernünftigen Creaturen, unmöglich ist, genau zu sagen, wie viele Theile in der ganzen Welt, und in einem iedweden Theile

der

der Welt, angetroffen werden; so enthält die beste Welt, und ein ieder Theil derselben, unendlich viel in sich. Zum 2) ist die beste Welt, und ein ieder Theil derselben der Dauer nach unendlich. Wer kan sagen, wie lange die Welt fortdauren wird? Die wahre Dauer eines endlichen Dinges besteht in der Reihe aller Veränderungen, die in demselben auf einander folgen. Nun ist es uns Menschen unmöglich, genau zu sagen, wie viel Veränderungen, auch nur in einem einzigen Sandkorne, eine Stunde lang auf einander folgen. Und es ist demnach klar, daß die beste Welt, und ein ieder Theil derselben, für unsern Verstand der Dauer nach unendlich sey. Und 3) ist die beste Welt, und ein ieder Theil derselben, auch intensive, oder der Grösse nach, unendlich, weil sie unendlich viel in sich enthalten. Wie groß ist nicht, in dieser Welt, der Raum zwischen den grossen Weltkörpern? Wie groß die Sonne, und andere Sterne? Eine iedwede Substanz in der Welt ist eine ganze Welt im Kleinen, sie stelt die ganze Welt vor, und welcher menschlicher Verstand kan dieses übersehen? Zum andern kan man, ohne Nachtheil der Endlichkeit der besten Welt, sagen, daß ihr diese oder jene Schranken in der That fehlen. Z. E. so kan die beste Welt vielleicht keine Schranken der Ausdehnung haben, und man kan vielleicht sagen, daß, wenn man auch in gerader Linie in diese Welt fortgienge, man doch niemals hinter den letzten Sternen, die wir erblicken, einen Ort antreffen würden, wo man stehen bleiben und nicht weiter fortgehen könne. Ferner kan die beste Welt keine Grenzen der Dauer haben, indem man von dieser Welt behaupten kan, daß sie im Ganzen betrachtet ewig, das ist ohne Ende, fortdaure. Und zugleich erhellet, daß eine iedwede Substanz in der Welt unendlich viel Mannigfaltiges in sich enthalte, weil sie alles vorstelt, was in der besten Welt angetroffen wird. Es wäre zu wünschen, daß ein iedweder Mensch dieser erhabenen Betrachtung recht nachdenken möchte, so würde er sich geschickt machen, die Gottheit auf eine ihr anständige Art zu den-

denken, weil wir sie nur aus ihren Werken zu erkennen im Stande sind.

§. 434.

Da die beste Welt zugleich die allergröste Welt ist §. 430. so ist auch alles, was in einer Welt überhaupt angetroffen wird, in ihr das gröste. Folglich hat sie, unter allen möglichen Welten, die gröste Zufälligkeit, den gröstenallgemeinen Zusammenhang, die gröste Einheit, Ordnung, Wahrheit, Gewißheit und hypothetische Nothwendigkeit §. 356. Zweyerley verdient, von diesen Stücken, genauer untersucht zu werden. Zuvörderst ist zwar, in einer iedweden Welt, ein allgemeiner Zusammenhang §. 319. allein in der besten Welt ist ein grösserer allgemeiner Zusammenhang, als in allen übrigen möglichen Welten. Und zwar, erstlich, weil, ein iedweder Theil der besten Welt, in derselben mehr Gründe hat, als er in irgends einer andern Welt haben kan. In der besten Welt hat eine iedwede Substanz, und ein iedweder anderer Theil der Welt, in einem iedweden andern Theile der Welt, der vorhergegangen, oder mit ihm zugleich da ist, seinen Grund. Da nun in der besten Welt unendlich viele Theile sind §. 433. so hat ein ieder Theil der besten Welt in derselben so viel Gründe, als er nur irgends in einer Welt haben kan. Zum andern, weil, ein ieder Theil der besten Welt, in ihr mehr Folgen hat, als in irgends einer andern Welt. In der besten Welt hat eine iedwede Substanz, und ein ieder anderer Theil der Welt, seine Folgen, in allen übrigen Theilen der Welt, die mit ihm zugleich da sind, oder auf ihn folgen. Nun sind in der besten Welt unendlich viele Theile §. 433. Folglich hat ein ieder Theil der besten Welt so viel Folgen, daß er unmöglich in einer andern Welt mehr Folgen haben kan. Und zum dritten hat, ein iedweder Theil der besten Welt, in derselben so grosse Gründe und Folgen, als er in keiner andern Welt haben kan, indem aus einem iedweden Theile der Welt alles übrige, von dem Gröstenbis aufs Kleinste, erkant werden kan. Mithin

hat,

hat, ein iedweder Theil der besten Welt, in derselben wichtigere und fruchtbarere Gründe und Folgen, als in irgends einer andern Welt §. 27. 28. 56. Und es ist demnach klar, daß in der besten Welt die allergröste Harmonie, und Uebereinstimmung aller Theile angetroffen werde, die nur irgends in einer Welt seyn kan. Hieraus erhellet also zweyerley. Einmal, daß alles in der besten Welt die gröste hypothetische Nothwendigkeit habe, und daß die Begebenheiten in derselben allerdings nothwendiger sind, als in irgends einer andern Welt. Denn ie mehrere und stärkere Gründe und Folgen eine Sache ausser ihr hat, eine desto grössere hypothetische Nothwendigkeit hat sie §. 104. Nun haben die Dinge in der besten Welt, ausser sich in derselben, die allermeisten und stärksten Gründe und Folgen, und sie haben also eine grössere hypothetische Nothwendigkeit, als in irgends einer andern Welt. Mithin sind auch, alle Begebenheiten in der Welt, richtiger, gewisser und bestimter, als in einer iedweden andern Welt §. 345. Und wenn irgends in einer Welt nichts von Ohngefehr und auf ein Gerathewohl geschehen kan, so gilt dieses gewiß vornemlich von der besten Welt. Alles gehet in der besten Welt, mit einem abgemessenen und gesicherten Schritte, indem es durch den allerstärksten allgemeinen Zusammenhang, der nur irgends in einer Welt seyn kan, bestimt ist. Zum andern erhellet zugleich, daß alles in der besten Welt zufälliger sey, als in irgends einer andern Welt. Freylich können diejenigen, welche die hypothetische und unwidertreibliche Nothwendigkeit nicht von einander unterscheiden können, nicht begreifen, daß die allergröste hypothetische Nothwendigkeit mit der allergrösten Zufälligkeit verbunden sey. Allein wer diese Sache gehörig einsieht, der erkennt, daß ein Ding um so viel zufälliger sey, in einen ie grössern Zusammenhang zufälliger Dinge es eingeflochten ist: weil alsdenn um so viel mehr Fälle möglich sind, da es anders seyn kan §. 106. Ist also irgends das unwidertreibliche Schicksaal von einer Welt

ent-

entfernt, so ist es von der besten Welt. Wer überhaupt kein Fatalist ist, der entfernt sich in seiner Theorie um so viel weiter von dem unwidertreiblichen Schicksaale, ie grösser er die Grösse und Vollkommenheit der Welt annimt. Folglich kan man, der gefährlichen und abscheulichen Lehre von dem unwidertreiblichen Schicksaale, nicht gründlicher widersprechen, als wenn man annimt, daß die beste Welt würklich sey.

§. 435.

In der besten Welt ist die allergröste Ordnung, die in einer Welt seyn kan §. 434. 356. Und dieser Gedanke gibt uns zu den allervortreflichsten Betrachtungen Gelegenheit, wenn wir dem Begriffe von der grösten Ordnung gehörig nachdenken §. 88. Nemlich in der besten Welt ist zuvörderst die allergröste Ordnung, weil in derselben mehrere und grössere Dinge einander zugeordnet sind, als in irgends einer andern Welt. Allein zum andern, muß hier sonderlich bemerkt werden, daß in der besten Welt deswegen die allergröste Ordnung ist, weil ihre Theile 1) nach den allermeisten und mannigfaltigsten Regeln zusammengeordnet sind, die in einer Welt möglich sind. Je mehrere und mannigfaltigere Regeln in einer Ordnung angetroffen werden, desto grösser und zusammengesetzter ist die Ordnung. Wäre also in der besten Welt, auch nur eine einzige Regel der Ordnung und Vollkommenheit, nicht beobachtet, nach welcher doch Theile einer Welt zusammengeordnet werden könnten; so könnte in der besten Welt noch mehr Ordnung seyn, als in derselben würklich angetroffen wird, und das ist ungereimt. Folglich sind in der besten Welt die meisten Regeln der Ordnung und Vollkommenheit, die in einer Welt seyn können, und die allermannigfaltigste und zusammengesetzteste Ordnung, die in einer Welt möglich ist. Wer kan, die mannigfaltigen Zusammenordnungen der Theile des menschlichen Gesichts, überzählen? Ein ieder Körper eines Thiers ist, nach einer eigenen Ordnung, gebauet. In einer ieden Pflanze ist, eine eigene Ordnung. Wie viele und mannig-

nigfaltige Regeln der Ordnung müssen also nicht, in dieser Welt, seyn? Zum 2) ist die Ordnung der besten Welt die gröste, weil ihre Theile, nach den gröstenund wichtigsten Regeln der Ordnung und Vollkommenheit, zusammengeordnet sind. Die Regeln der Ordnung, die wir Menschen in dieser Welt entdecken können, fliessen aus der Natur der Dinge, und gereichen zur gröstenVollkommenheit, zur Erhaltung, zur Schönheit derselben. Es wäre gut, wenn man, die allgemeinsten und höchsten Regeln der Ordnung in dieser Welt, fleißiger untersuchte, als es zu geschehen pflegt, so würde man die allervortreflichste Ordnung und Vollkommenheit dieser Welt besser einsehen. Zu solchen Regeln können z. E. folgende gerechnet werden: ie mehr ie besser, ie gröſſer ie besser, ie dauerhafter ie besser. Aus der ersten erhellet, warum die Natur eine so grosse Verschwendung, in der Vervielfältigung der Arten der Dinge, und der einzeln Dinge ieder Art, zu beweisen pflegt. Wie viele Arten der Fliegen gibt es nicht? Und kan man wohl zählen, wie viel einzelne Fliegen einer Art in einem Jahre geboren werden? Um der andern Regel willen gibt es, in dieser Welt, so ungeheuer grosse Körper, welche einen unermeßlichen Raum einnehmen. Nach der dritten Regel gibt es Dinge in der Welt, welche allen Abwechselungen der Zeit zu trotzen scheinen. Zum 3) ist die Ordnung der besten Welt die gröste, weil alle Regeln derselben wiederum mit einander aufs beste verbunden sind, und übereinstimmen, so viel es in einer Welt möglich ist. Wenn die Regeln der Ordnung nicht mit einander übereinstimmen, so entsteht Verwirrung und Unordnung, und es ist demnach, unter allen Regeln der Ordnung der besten Welt, die allervortreflichste und beste Uebereinstimmung und Verbindung.

§. 436.

Da in der besten Welt alle Regeln der Ordnung und Vollkommenheit, welche in derselben beobachtet werden, aufs ordentlichste mit einander verbunden sind §. 435.

so

so fliessen sie insgesamt aus einer einzigen Regel, welche als ihre allgemeine Quelle angesehen werden muß. Wenn dem nicht also wäre, so müßten einige derselben aus einer, und andere aus einer ganz andern Regel fliessen, und diese beyden oder mehreren ersten Regeln müßten ganz verschieden seyn, und nicht die geringste Aehnlichkeit unter einander haben, weil widrigenfals ihre Aehnlichkeit eine Regel an die Hand geben würde, aus welcher sie insgesamt könnten hergeleitet werden. Dergestalt wäre, unter den verschiedenen Arten der Regeln der Ordnung in der besten Welt, ein durchgängiger Widerspruch, und es könnte durch sie unmöglich, die gröste Ordnung der besten Welt, hervorgebracht werden. Folglich können, alle Regeln der Ordnung in der besten Welt, weil sie insgesamt eine allgemeine Aehnlichkeit unter einander haben, unter einem allgemeinen Begriffe zusammengefaßt werden, welcher eine Regel an die Hand gibt, aus welcher alle übrigen Regeln der besten Welt, die höhern und niedrigern, ohne Ausnahme fliessen, weil sie sämtlich unter derselben, als ihrem gemeinschaftlichen Grundsatze, begriffen sind. Folglich gibt es in der besten Welt eine einzige allerhöchste und stärkste Regel, welche beständig und allerwegen, in allen Theilen der besten Welt, bey allen Bestimmungen und Veränderungen ohne Ausnahme beobachtet wird. Und eben daher entsteht die gröste Ordnung und Vollkommenheit in dem System, welches alle Regeln der Ordnung und Vollkommenheit der besten Welt in sich begreift. Es würde uns viel in unsern Einsichten helfen, wenn wir im Stande wären, diese erste allgemeine Regel in der besten Welt deutlich genung anzugeben. Die Naturlehrer und Mathematiker haben sich viele Mühe gegeben, das allererste Gesetz der Bewegung zu entdecken, aus welchem alle übrige Regeln der Bewegung fliessen. Dieses Unternehmen ist vortreflich. Allein es würde eben so gut und noch nützlicher seyn, wenn man dasjenige Gesetz entdecken könnte, aus welchem nicht nur alle Regeln der Bewegung, sondern auch alle Regeln zu

denken, alle moralische Gesetze, und mit einem Worte alle Regeln der besten Welt, sie mögen Namen haben wie sie wollen, fliessen. Alsdenn würde man ohne Zweifel im Stande seyn, die vortrefliche Uebereinstimmung aller Dinge in der Welt besser einzusehen, als wir es jetzo zu thun vermögend sind.

§. 437.

Da nun in der besten Welt mehr Regeln der Ordnung und Vollkommenheit angetroffen werden, als in irgends einer andern möglichen Welt §. 435. so ist es auch möglich, daß in derselben sich ofte diejenigen Fälle zutragen, da mehrere dieser Regeln einander widersprechen. Und da alsdenn eine derselben verletzt werden muß, wenn die andere beobachtet werden soll: so können, in der besten Welt, sehr viele Ausnahmen von den Regeln der Vollkommenheit geschehen §. 83. Nur müssen alle Ausnahmen, die in der besten Welt möglich seyn sollen, mit ihrer höchsten Vollkommenheit bestehen können, weil sie sonst nicht die beste Welt seyn und bleiben würde. Und es wäre höchst ungereimt zu sagen, daß eine Welt die beste sey, und daß demohnerachtet in derselben Ausnahmen seyn könnten, welche den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit hindern. Wir Menschen verstehen das Wesen der höchsten Vollkommenheit einer Welt nicht so genau, daß wir a priore solten beweisen können, daß diese Vollkommenheit in besondern Fällen einen Widerspruch mancher Regeln, und also Ausnahmen, erfordern solte. Daher wir hier nur überhaupt, von der Möglichkeit der Ausnahmen in der besten Welt, reden können. Wenn man sich aber überzeugt hat, daß unsere Welt die beste sey, so wissen wir alsdenn gewiß, daß in der besten Welt viele Ausnahmen sind, weil uns dieses die Erfahrung von unserer Welt lehrt. Wenn man aber voraus setzt, daß in der besten Welt Ausnahmen möglich seyn sollen, so kan dieses nur unter einer doppelten Bedingung angenommen werden. Erstlich, wenn derer Ausnahmen so wenig sind, als möglich ist. Eine iedwede Ausnah-

nahme von einer Regel der Vollkommenheit ist, eine Unvollkommenheit §. 83. Wäre also in der besten Welt auch nur eine einzige Ausnahme, die da hätte vermieden werden können, so wäre eine Unvollkommenheit in ihr, die da hätte wegbleiben können, und es fehlte ihr also eine Vollkommenheit, die sie hätte haben können, und sie besässe nicht so viel Vollkommenheit, als sie haben könnte. Würde sie wohl die beste Welt seyn? Folglich sind in der besten Welt so wenige Ausnahmen, als möglich ist. Es können ihrer doch genung seyn, nur muß keine einzige derselben haben vermieden werden können, wenn anders die höchste Vollkommenheit der Welt hat sollen erhalten werden. Zum andern können die Ausnahmen in der besten Welt nur in derselben möglich seyn, wenn eine iede derselben so klein ist, als möglich ist. Je grösser eine Ausnahme ist, eine desto grössere Unvollkommenheit ist sie an sich betrachtet §. 83. 84. Wenn nun in der besten Welt eine grössere Ausnahme gemacht würde, an deren stat doch eine kleinere hätte geschehen können, so wäre in der besten Welt eine grössere Unvollkommenheit stat einer kleinern, und es fehlte ihr ein gewisser Grad der Vollkommenheit, der doch in ihr möglich ist. Folglich hätte sie nicht die gröste Vollkommenheit, die in ihr möglich ist, und sie wäre demnach nicht die beste Welt. Es müssen daher alle Ausnahmen, die in der besten Welt möglich seyn, und stat finden sollen, so klein seyn, als möglich ist. Kein gründlicher Kopf behauptet also, daß eine Ausnahme an sich, und als was Böses betrachtet, die höchste Vollkommenheit der Welt vermehre und verursache: denn das Böse, als eine Verneinung betrachtet, kan niemals der Grund des Guten und einer Realität seyn §. 133. Und also sagen wir nicht, wie einige Feinde der besten Welt uns beschuldigen, daß die Sünden, die Unglücksfälle, und andere Uebel und Ausnahmen von den Regeln der Vollkommenheit in dieser Welt, sie zur besten Welt machen. Sondern wenn eine Ausnahme gehörig geschieht, so wird eine kleinere Vollkommenheit mit

Fleiß versäumt, weil sonst eine grössere Vollkommenheit nicht hätte erreicht werden können. Und also gehören die Ausnahmen zur besten Welt, blos um der grössern Vollkommenheiten willen, welche nicht hätten erreicht werden können, wenn sie nicht wären gemacht worden. Wenn ja ein Gegner etwas wider diesen Satz mit Vernunft behaupten will, so muß er beweisen können, daß in einem endlichen Dinge die allerhöchste Vollkommenheit desselben erreicht werden könne, ohne irgends eine Ausnahme von einigen Regeln der Vollkommenheit zu machen. Alsdenn wäre ohne Widerrede klar, daß unsere Welt nicht die beste seyn könne. Allein diesen Beweis hat noch, kein Gegner der besten Welt, geführt.

§. 438.

Wir wollen, diese wichtige Betrachtung, noch etwas genauer ausführen. In der besten Welt müssen, die Ausnahmen, allemal die kleinsten seyn §. 437. Wenn also, in einem Falle des Widerspruchs der Regeln der Vollkommenheit, entweder eine grössere oder eine kleinere Ausnahme geschehen könnte; so muß die letztere gemacht werden, um die erstere zu vermeiden. Nun habe ich, in dem 84sten Absatze der Ontologie, gezeigt, wenn ehe eine Ausnahm grösser, und wenn ehe sie kleiner ist. Folglich entstehen daher folgende Regeln, welche bey den Ausnahmen in der besten Welt beobachtet werden. 1) Wenn dem zureichenden und unzureichenden Grunde etwas nicht zugleich gemäß geschehen kan, so muß die Ausnahme von dem letztern geschehen. Die höchste Glückseeligkeit eines Menschen ist ein zureichender Grund aller seiner Veränderungen, die zeitliche aber nur ein unzureichender. Daher macht GOtt ofte einen Menschen zeitlich unglückseelig, weil er sonst nicht würde ewig glückseelig werden können. 2) Wenn etwas einem wichtigern und unerheblichern Grunde nicht zugleich gemäß geschehen kan, so muß die Ausnahme von dem letztern geschehen. Die Religion ist ein wichtigerer Grund und Zweck, als etwa die Erhaltung der Ordnung der

Natur.

Natur. Daher hat GOtt, bey den Wunderwerken, eine Ausnahme von der Ordnung der Natur, um der Religion willen, gemacht. 3) Wenn etwas einem fruchtbarern und unfruchtbarern Grunde nicht zugleich gemäs geschehen kan, so wird in der besten Welt die Ausnahme von dem letztern gemacht. Die vorhin angeführten Beyspiele gehören auch hieher. Die höchste Glückseeligkeit und die Religion sind fruchtbarere Zwecke und Gründe, als die zeitliche Glückseeligkeit und die Erhaltung der Ordnung der Natur. 4) Wenn etwas einem entferntern höhern weitern Grunde, und einem nähern niedrigern und unmittelbaren Grunde, einem Hauptgrunde und Nebengrunde, nicht zugleich gemäs geschehen kan, so wird von den letztern Gründen in der besten Welt die Ausnahme gemacht. Auch hieher gehören die vorigen Beyspiele. Die Religion ist ein entfernterer höherer weiterer Grund und Zweck, als die Erhaltung der Ordnung der Natur, und also macht GOtt bey den Wunderwerken von dieser die Ausnahm. 5) Wenn etwas dem allerletzten Grunde und einem iedweden andern Grunde nicht zugleich gemäß geschehen kan, so wird in der besten Welt allemal von einem iedweden andern Grunde die Ausnahme gemacht. Die Ehre GOttes ist der allerhöchste und letzte Zweck der Welt. Wenn also die Ehre GOttes, mit irgends einem andern Grunde und Zwecke, in Widerspruch geräth, so wird allemal die Ausnahme von dem letztern gemacht. 6) Wenn eine höhere und stärkere Regel mit einer niedrigern und schwächern nicht zugleich beobachtet werden kan, so muß in der besten Welt die Ausnahme allemal von der letztern geschehen §. 82. Die Regeln der Religion sind stärker und höher, als die Regeln der irdischen Glückseeligkeit. Und es verhängt daher GOtt, über die Frommen, so viel zeitliches Elend. 7) Wenn irgends eine Regel der Vollkommenheit, mit der einzigen allerhöchsten Regel in der besten Welt §. 436. nicht zugleich beobachtet werden kan, so geschieht die Ausnahme von der ersten. Man sagt im Sprüchwort, es sey keine Regel ohne Ausnahme.

Allein von der höchsten Regel in der besten Welt ist dieses nicht wahr: denn von derselben wird niemals eine Ausnahme gemacht. Die Ehre GOttes ist die höchste Regel, allein sie wird auch durch alles in der Welt befördert.

§. 439.

Man muß freylich gestehen, daß wir Menschen, den Zusammenfluß aller Regeln der Vollkommenheit in der besten Welt, nicht so vollständig einsehen, daß wir in allen Fällen, wo in dieser Welt Ausnahmen geschehen, völlig solten einsehen können, daß sie den Regeln des vorhergehenden Absatzes gemäs seyn. Demohnerachtet hat, diese Untersuchung, sonderlich einen vierfachen sehr grossen Nutzen. Einmal bey der vernünftigen Untersuchung der Wunderwerke, indem ein iedwedes Wunderwerk eine Ausnahme in der Welt ist, wie in dem folgenden gezeigt werden wird. Zum andern bey der Untersuchung der Zulassung des Bösen und der Sünden, indem ein iedwedes Uebel eine Ausnahme ist. Und es kan also mit der höchsten Güte und Weisheit vollkommen bestehen, wenn es nach den vorhin abgehandelten Regeln zugelassen wird, wie aus der natürlichen Gottesgelahrheit erhellen wird. Zum dritten zeigt sich der grosse Nutzen dieser Abhandlung, bey der pflichtmäßigen Beurtheilung der göttlichen Vorsehung, wenn man die Wege GOttes nicht tadeln will. Das schwerste bey der göttlichen Vorsehung, wobey die menschliche Vernunft am meisten strauchelt, ist die Zulassung des Bösen. Und wer also sich in der göttlichen Vorsehung völlig beruhigen will, der muß sich so viel als möglich überzeugen, daß GOtt, so ofte er was Böses zuläßt, eine Ausnahme nach den vorhin abgehandelten Regeln mache. Und viertens enthalten diese Regeln die allgemeinen Grundsätze, nach welchen wir, bey dem mannigfaltigen Widerspruche unserer Pflichten, die Ausnahme machen müssen. Und das ist eins der wichtigsten Stücke unseres rechtmäßigen Verhaltens, indem es für einen Menschen das schwerste ist, sich rechtmäßig zu verhalten, wenn die Regeln seiner

Hand-

Handlungen in einen Widerspruch gerathen. Doch wir können, die weitere Untersuchung der besondern Beschaffenheiten der besten Welt, nicht länger fortsetzen, weil wir aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit der Welt nicht alles herleiten können, was zur besten Welt gehört. Das meiste davon wissen wir, aus der Erfahrung. Wenn wir uns überzeugt haben, daß diese Welt die beste ist, so können wir hernach überzeugt seyn, daß die beste Welt eben so beschaffen sey als die unsrige, und daß alles zur besten Welt gehöre, was in der unsrigen angetroffen wird. Doch sind noch ein paar Hauptmaterien übrig, die wir in den beyden folgenden Abschnitten untersuchen wollen.

* *

Der andere Abschnitt.

Von der Harmonie aller Dinge in der besten Welt.

§. 440.

Die ganze Vollkommenheit eines Dinges besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, so in ihm befindlich ist, zu Einer Realität; oder wenn, die mannigfaltigen Realitäten desselben, den hinreichenden Grund von Einer Realität enthalten §. 94. Nun ist ein iedwedes Ding mit dem andern verbunden, in so ferne es den Grund von dem andern enthält §. 28. Folglich beruhet, die ganze Vollkommenheit eines Dinges, auf dem Zusammenhange, in welchem seine mannigfaltigen Realitäten mit Einer Realität stehen. Und ie grösser die Vollkommenheit eines Dinges ist, desto grösser muß der Zusammenhang seiner Realitäten seyn. Da nun in der besten Welt die allergröste Vollkommenheit ist, die nur irgends in einer Welt möglich ist §. 426. so ist auch in derselben der allergröste Zusammenhang ihrer reellen Theile, der nur irgends in einem endlichen Dinge möglich ist. Eben diese

Wahrheit ist schon, auf eine etwas andere Art, dargethan worden, indem ich §. 434. erwiesen habe, daß in der besten Welt der gröste allgemeine Zusammenhang angetroffen wird, der in einer Welt möglich ist. Ein iedweder grösserer Zusammenhang, ja ein iedweder allgemeiner Zusammenhang, wird eine Harmonie genennt §. 56. Und folglich ist in der besten Welt die allergröste Harmonie, die nur irgends in einem endlichen Dinge stat finden kan. Und diese Harmonie in der besten Welt ist in ihr die gröste: 1) Weil in der besten Welt mehr reelle Theile, durch einen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden sind, als in allen andern möglichen Dingen: indem die beste Welt, unter allen endlichen Dingen, die meisten Theile enthält §. 430. Je mehr Dinge allgemein mit einander verbunden sind, desto grösser ist der allgemeine Zusammenhang §. 56. Wenn man also auf die Menge der verknüpften Dinge sieht, so ist kein endliches Ding möglich, in welchem eine so grosse Harmonie anzutreffen ist, als in der besten Welt. 2) Weil in der besten Welt die allermannigfaltigsten reellen Theile, durch einen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden sind. In keiner Welt sind so viele Arten endlicher Dinge, und so mancherley einzelne Dinge anzutreffen, als in der besten Welt §. 430. Folglich muß die Harmonie in derselben auch deswegen die gröste seyn, die in einer Welt möglich ist: wie in einem musicalischen Concert die Harmonie um so viel grösser ist, ie mannigfaltiger die musicalischen Instrumente sind, welche zusammenstimmen. 3) Weil in der besten Welt die grösten reellen Theile, durch einen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden sind, die in einer Welt möglich sind. Die beste Welt enthält die allergrösten endlichen Dinge in sich §. 430. ie grösser aber die Dinge sind, welche mit einander verbunden sind, desto grösser ist ihr Zusammenhang §. 56. 4) Weil in der besten Welt ein iedweder reeller Theil ein grösserer Grund ist, oder mehrere und grössere Folgen hat, als in einer iedweden

den andern Welt möglich ist §. 56. In der besten Welt ist, um des allgemeinen Zusammenhangs willen, ein iedwedes Ding ein Grund von allen übrigen Theilen der Welt, die mit ihm zugleich da sind, und auf dasselbe folgen §. 434. Da nun in der besten Welt mehrere und grössere Dinge bey einander sind, und auf einander folgen, als in allen andern möglichen Welten §. 430. so ist auch in derselben ein ieder reeller Theil ein grösserer wichtigerer und fruchtbarerer Grund, oder hat mehrere und grössere Folgen, als in allen andern möglichen Welten. 5) Weil in der besten Welt ein iedweder reeller Theil mehr und grössere Gründe hat, als in allen andern möglichen Welten §. 56. In der besten Welt ist ein iedwedes Ding gegründet in allen übrigen Theilen der Welt, die mit ihm zugleich da sind, oder vorhergegangen sind. Nun sind in der besten Welt mehrere und grössere Dinge bey einander, und vergangen, als in irgends einer andern Welt §. 430. Folglich hat ein iedwedes Ding in ihr mehrere und grössere Gründe, als in irgends einer andern Welt. 6) Weil der allgemeine Zusammenhang in der besten Welt so vielfältig und mannigfaltig ist, als in einer Welt möglich ist. Es gibt verschiedene Arten der Verbindungen, die in einer Welt möglich sind; die Theile der Welt können als Ursachen und Würkungen verbunden seyn, sie können aber auch als Zwecke und Mittel mit einander verknüpft seyn u. s. w. §. 318. Wenn also Dinge durch Einen Zusammenhang mit einander verbunden sind, so ist ihr Zusammenhang noch nicht so groß, als wenn sie durch einen doppelten, vierfachen, fünffachen Zusammenhang mit einander verknüpft sind. Nun ist der allgemeine Zusammenhang in der besten Welt der gröste, der in einer Welt möglich ist §. 434. Folglich sind die reellen Theile der Welt, durch so vielerley und mancherley Verbindungen, mit einander verknüpft, als in ihr möglich sind. Die fünf erstern Betrachtungen sind, aus den vorhergehenden Untersuchungen, schon hinlänglich klar, die sechste aber müssen wir noch weiter ausführen, wenn wir

uns von der vortreflichen Harmonie, in welcher die Theile der besten Welt unter einander stehen, einen recht ausführlichen Begrif machen wollen.

§. 441.

Zuvörderst ist in der besten Welt ein solcher Zusammenhang aller Theile der Welt, dergleichen sich zwischen einer Ursach und dem verursachten Dinge befindet §. 235. Oder alle Theile der Welt, alle Substanzen und Accidenzien, alle Veränderungen und Begebenheiten, sind ihrer Würklichkeit nach, unter und mit einander, auf eine allgemeine Art verbunden. Die Würklichkeit eines iedweden Theils der Welt ist in allen vorhergehenden Dingen, und in allen Dingen, die mit ihm zugleich da sind, gegründet; und er enthält den Grund der Würklichkeit aller andern Theile der Welt, die mit ihm zugleich da sind, und auf ihn folgen §. 434. Folglich ist, ein iedwedes würkliches Ding in der besten Welt, ein Grund der Würklichkeit, oder eine Ursach aller übrigen würklichen Dinge, die mit ihm zugleich da sind oder auf dasselbe folgen; und es ist seiner Würklichkeit nach in allen vorhergehenden Dingen, und in allen Dingen, die mit ihm zugleich da sind, gegründet. Es bestimmen sich demnach, alle würkliche Dinge in der besten Welt, ihrer Würklichkeit nach dergestalt einander, daß keins derselben seine Würklichkeit völlig haben kan, so wie es dieselbe in der besten Welt in der That hat, wenn nicht alle andere Theile der besten Welt ohne Ausnahme nach und nach würklich werden. Es ist daher unmöglich, daß nur Ein Ding in der besten Welt würklich seyn solte, ohne den übrigen. Und wenn GOtt etwan erst beschlossen hätte, einen gewissen Theil der besten Welt zu erschaffen, so würde er sich doch genöthiget gefunden haben, alle übrige auch zur Würklichkeit zu bringen; weil die Würklichkeit des erstern gleichsam, die Würklichkeit aller übrigen Dinge in der Welt, von ihm gefodert und geheischt hätte. Ich rede menschlich von GOtt, um den Gedanken recht zu erläutern, den ich in diesem Absatze habe ausführen wollen. Kein

Ding

Ding kan seine ganze Würklichkeit bekommen, wenn nicht alle seine Ursachen und Würkungen ohne Ausnahme würklich sind. Da nun ein iedwedes würkliches Ding in der besten Welt, es mag nun eine Substanz oder ein Accidenz seyn, von allen übrigen würklichen Dingen in der Welt entweder eine Ursach ist, oder seiner Würklichkeit nach abhanget, oder beydes zugleich: so sind alle Dinge in der besten Welt, ihrer Würklichkeit nach, aufs genaueste mit einander verbunden.

§. 442.

Zum andern ist in der besten Welt der allergröste allgemeine würkende Zusammenhang, der in der Welt möglich ist §. 245. Alle Substanzen in der besten Welt würken in einander mehr, als in irgends einer andern Welt, durch einen allgemeinen gegenseitigen Einfluß §. 366. Folglich ist, eine iedwede Substanz in der besten Welt, 1) eine würkende Ursach aller Veränderungen und würklichen Accidenzien, die, in allen übrigen Substanzen der Welt, entweder zu eben der Zeit, oder in allen folgenden Augenblicken der Dauer der Welt, würklich werden, und natürlicher Weise erfolgen; und 2) eine Würkung aller übrigen Substanzen, die entweder vor ihr dageweſen, oder mit ihr zugleich da sind, indem alle ihre Veränderungen, durch den thätigen Einfluß dieser Substanzen, gewürkt werden. Folglich entsteht daher, die gröste Harmonie, unter den würksamen Kräften der besten Welt, in aller ihrer unendlich verschiedenen Geschäftigkeit und Thätigkeit. In der besten Welt sind mehr endliche Substanzen beysammen, als in allen andern möglichen Welten. Eine iedwede derselben ist beständig geschäftig und würksam, und zwar mehr als in einer iedweden andern Welt möglich ist. Alle würken auf eine iede einzelne Substanz, und eine iedwede Substanz würkt beständig auf alle übrige, und es kan demnach, eine iedwede natürliche Begebenheit in der besten Welt, als eine gemeinschaftliche Würkung aller Substanzen angesehen werden. Und darin besteht die Gemein-

meinschaft aller Substanzen der besten Welt, oder diejenige Verbindung derselben mit einander, welche auf ihrem gegenseitigen Einflusse in einander beruhet, und daher sagt man, daß eine iedwede natürliche Veränderung in der besten Welt eine harmonische Veränderung sey. Denn wenn mehrere Substanzen in einer Gemeinschaft mit einander stehen, so nennt man alle Veränderungen einer iedweden, welche von dem Einflusse der andern abhangen, harmonische Veränderungen. Folglich sind, alle natürliche Veränderungen in der besten Welt, harmonische Veränderungen. Und hier ist die berühmte Frage entstanden: ob dieser allgemeine würkende Zusammenhang, der Substanzen der besten Welt, auf einem reellen oder idealischen Einflusse der Substanzen in der Welt beruhe, oder auf keinem von beyden §. 167. Daher die drey berühmten Meinungen von dem physischen Einflusse, der vorher bestimten Uebereinstimmung, und den gelegentlichen Ursachen ihren Ursprung genommen. Wir wollen diese tiefsinnige Materie unberührt lassen, weil, nach dem ietzigen Maasse der menschlichen Erkenntniß, in allen practischen Wissenschaften es gleich viel gelten kan, ob man die eine oder die andere Meinung erwählt. Man hat zwar eine iedwede dieser Meinungen, durch abscheuliche Folgerungen, verhast machen wollen, und es kan auch nicht geleugnet werden, daß eine oder die andere sehr gefährlich ist. Allein wenn man auf die Brauchbarkeit einer Lehre zu der menschlichen Glückseligkeit sieht, so ist es uns genung, wenn wir wissen, daß alle Substanzen in der Welt so sehr in einander würken, als es in der besten Welt möglich ist, ob wir gleich die Art und Weise nicht verstehen, wie sie in einander würken. Es verhält sich hier, wie mit dem Magneten. Wir können diesen Stein hinlänglich brauchen, weil wir wissen, daß er das Eisen an sich ziehe, ob wir gleich die Art und Weise nicht verstehen, wie dieses zugeht. Folglich wollen wir uns, bey dieser Materie, nicht weiter aufhalten.

§. 443.

§. 443.

Drittens ist, in der besten Welt, auch deswegen die vortreflichste Harmonie aller Dinge in derselben, weil sie sämtlich, ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit nach, aufs genaueste unter und mit einander verbunden sind. Oder gleichwie kein Theil der besten Welt seine ganze Würklichkeit haben könnte, wenn nicht alle übrige Theile derselben eben so und nicht anders würklich wären, als sie es in der besten Welt sind; also kan auch kein Theil der besten Welt seine ganze Möglichkeit haben, als wenn ausser und neben ihm, alle übrige Theile der besten Welt, möglich sind. Gleichwie alle endliche Dinge, ihrer Würklichkeit nach, die verschiedenen möglichen Welten ausmachen; also kan man auch sagen, daß die Möglichkeiten aller endlichen Dinge sich in gewisse Systeme zertheilen, deren ein iedwedes alle Möglichkeiten aller derjenigen endlichen Dinge in sich begreift, die zusammen Eine Welt ausmachen. Folglich gibt es auch einen Inbegrif aller Möglichkeiten und Wesen, aller derjenigen endlichen Dinge, die zusammen die beste Welt ausmachen, und darin besteht das Wesen der ganzen besten Welt. Und das Wesen, oder die Möglichkeit eines iedweden Theils der besten Welt, ist ein wesentlich Stück oder eine Eigenschaft der besten Welt. Da nun, alle wesentliche Stücke und Eigenschaften eines iedweden Dinges, mit einander verbunden sind §. 57. so sind auch alle Theile der besten Welt, ihrer Möglichkeit nach, mit einander verbunden, und zwar im höchsten Grade, der in einer Welt möglich ist. Kein Theil der besten Welt könnte eben so möglich seyn, als er es in der That ist, wenn er nicht in dem ganzen allgemeinen Zusammenhange der besten Welt möglich wäre. Folglich begreift, die ganze Möglichkeit eines Theils der besten Welt, seine Möglichkeit in derselben, in sich §. 343. Die Möglichkeit eines Theils einer Welt in der Welt kan, ohne Möglichkeit der übrigen Theile, nicht stat finden. Folglich hat die Möglichkeit eines iedweden Theils der besten Welt, in allen übrigen

Mög-

Möglichkeiten der übrigen Theile der Welt, ihren Grund. Und sie hat demnach mehrere und grössere Gründe, als sie in irgends einer andern Welt haben könnte, weil in keiner Welt so viele und grosse Dinge möglich sind, als in der besten §. 430. Folglich sind, die Möglichkeiten und Wesen aller Theile der besten Welt, so sehr mit einander verbunden, als es in der Welt seyn kan; oder alles in der besten Welt, alle Substanzen, alle Accidenzien und Veränderungen, sind auch ihrer Möglichkeit nach durch den grösten allgemeinen Zusammenhang verknüpft, der in der Welt möglich ist. Gesetzt, daß GOtt, auf eine menschliche Art, die Möglichkeiten aller endlichen Dinge überlege, und sie in gewisse Systeme bringen wolle: so darf er nur, die ganze Möglichkeit eines einzigen Dinges in der besten Welt, sich vollkommen deutlich vorstellen, so kan sein unendlicher Verstand, unter allen Möglichkeiten, diejenigen alsobald erkennen, die zu ihr hinzugefügt werden müssen, wenn sie ganz gedacht werden soll, und wenn sie zusammengenommen die Möglichkeit der ganzen besten Welt ausmachen sollen. Auch der blossen Möglichkeit nach passen sich keine andere endliche Dinge so vollkommen zusammen, als die Theile der besten Welt. Und wenn der unendliche Verstand, aus dem Inbegriffe der Möglichkeiten aller Theile der besten Welt, die Möglichkeit eines einzigen Theils weglassen, und an ihrer stat die Möglichkeit eines andern endlichen Dinges hineinsetzen wolte; so würde nicht nur ein Widerspruch und eine Unordnung entstehen, sondern es würde auch keine der Möglichkeiten aller übrigen Theile der besten Welt ganz und vollständig seyn. So genau sind, die Möglichkeiten aller Theile der besten Welt, unter und mit einander verbunden!

§. 444.

Zum vierten gehört zu der allergrösten Harmonie der Theile der besten Welt, daß sie sämtlich einander so wohl, als der ganzen Welt, den grösten Nutzen schaffen, der in der besten Welt möglich ist; oder daß, ein iedwedes Ding

in

in der besten Welt, in seiner Art das allernützlichste ist, was es irgends in einer Welt seyn kan §. 263. 265. Um dieses recht zu begreifen, müssen wir folgende Sätze bemerken: 1) in der besten Welt ist nichts ganz unnütz, es mag nun eine Substanz oder ein Accidenz seyn, oder es mag seyn, was es will. Denn alles was in der besten Welt würklich ist, ist vollkommen, und hat Realitäten §. 131. und in so ferne hat es unausbleiblich gewisse Folgen, die reel und gut sind §. 36. 134. Folglich haben alle Dinge in der besten Welt, in so ferne sie gut sind, lauter gute Folgen. Nun hat ein iedwedes Ding in der besten Welt, um des allgemeinen Zusammenhangs willen, in den übrigen Theilen der Welt, seine Folgen, welche gut sind, in so ferne sie von den Realitäten desselben herrühren. Es ist demnach klar, daß, ein iedwedes Ding in der besten Welt, ein Grund der Realitäten und Vollkommenheiten in andern Dingen ist, und daß also ein iedes Ding in der besten Welt nützlich ist §. 259. Es ist offenbar falsch, wenn man, irgends etwas in der besten Welt, für eine ganz unnütze Sache ausgeben wolte. 2) Ein iedwedes Ding in der besten Welt trägt nicht nur, zur grösten Vollkommenheit der ganzen Welt, etwas bey; sondern es trägt auch so viel bey, als es in irgends einer andern Welt beytragen kan. Ein iedes Ding in der besten Welt ist so vollkommen, als es seyn kan §. 426. Folglich ist, ein iedwedes Ding in der besten Welt, derselben so nützlich, als möglich ist. Alle Theile der besten Welt sind als gutgesinnte Bürger einer Republik anzusehen, deren ein iedweder sich um die Wette bemüht, so viel zum gemeinen Besten beyzutragen, als in seinem Vermögen steht. 3) Ein iedweder Theil der besten Welt kan, in keiner Welt, so viele und grosse Vollkommenheiten haben, als in der besten. Nun ist die Welt die beste, weil sie aus eben diesen und keinen andern Theilen besteht. Folglich ist, ein iedweder Theil in der besten Welt, der vollkommenste, weil er mit allen übrigen in Verbindung steht. Und es trägt also ein ieder Theil,

zu

zu der gröſten Vollkommenheit eines iedweden andern, das seinige bey. Er ist in der besten Welt mehrern andern Dingen in einem höhern Grade nützlich, als er in irgends einer andern Welt seyn kan, und er ist daher nützlicher, als in irgends einer andern Welt §. 261. Alles in der besten Welt ist allem, im höchsten Grade, nützlich. Ein ieder Theil in der besten Welt bestrebt sich, so viel zu der Vollkommenheit aller übrigen beyzutragen, als möglich, und alle übrige tragen, zur Erwiederung, zu seiner eigenen Vollkommenheit so viel bey, als in der besten Welt möglich ist. 4) Weil ein ieder Theil in der besten Welt endlich, und also unvollkommen ist, so ist er in so ferne auch schädlich §. 260. Allein so ofte er einen Schaden verursacht, so ofte wird in der besten Welt eine Ausnahme, von den Regeln der Vollkommenheit, gemacht, und es sind demnach die Dinge in der besten Welt so selten, und in einem so geringen Grade schädlich, als möglich ist; und der Schade, den sie verursachen, wird allemal durch einen gröſsern Nutzen, der ohne diesem Schaden nicht erhalten werden können, reichlich ersetzt §. 437. Die Theile der besten Welt harmoniren demnach so vortreflich auch in diesem Stücke, daß ein iedweder nicht nur zum gemeinen Besten, sondern auch zum Besten eines iedweden der übrigen Theile, sein Möglichstes beyträgt.

§. 445.

Zum fünften beruhet, ein wichtiges Stück der vortreflichen Harmonie aller Theile der besten Welt, auf ihrer allgemeinen Aehnlichkeit und Gleichheit, in welchen sie mit einander stehen. Die Aehnlichkeit und Gleichheit sind, Verhältnisse der einander ähnlichen und gleichen Dinge §. 70. und verursachen also einen Zusammenhang unter denselben §. 214. Nun sind, alle Theile der besten Welt, einander ähnlich und gleich §. 201. und zugleich so stark mit einander verbunden, als möglich ist §. 440. Könnten sie nun, vermöge einer allgemeinen Aehnlichkeit und Gleichheit, noch stärker und in einem noch höhern Grade verknüpft seyn, als sie würklich sind: so könnten sie noch mehr mit einander ver-

verbunden seyn, als sie würklich sind. Folglich wäre, in der besten Welt, noch nicht die gröste Harmonie aller Theile. Da dieses nun ungereimt ist §. 440. so sind alle Theile der besten Welt einander in einem so hohen Grade ähnlich und gleich, als es möglich ist. Folglich sind nicht nur in der besten Welt nicht zwey Theile befindlich, die gar keine Aehnlichkeit und Gleichheit unter einander haben solten; sondern es ist auch, ein iedweder Theil in der besten Welt, ganz gewiß einigen andern in einem so hohen Grade ähnlich und gleich, daß es unmöglich ist, daß er ihnen noch ähnlicher und gleicher seyn könnte. Wenn man also alle Theile der besten Welt, von dem vollkommensten an bis auf den unvollkommensten, in eine gerade Linie stelt, so daß die vollkommenern immer voran gehen, und die unvollkommenern nachfolgen, so ist zwischen den nächsten allemal die gröste Aehnlichkeit und Gleichheit. Folglich ist, ein iedweder Theil der besten Welt, einmal, zwar unvollkommener als der kurz vorhergehende, aber es ist unmöglich, ein endliches Ding zwischen ihnen zu gedenken, welches unvollkommener als der vorhergehende, und vollkommener als der Theil der Welt ist, von dem wir reden. Und zum andern ist eben dieser Theil zwar vollkommener, als der nächst folgende, allein es ist unmöglich zwischen ihnen ein endliches Ding zu denken, welches unvollkommener wäre als dieser Theil der Welt, und vollkommener als der nächst folgende. Man kan also mit Grunde behaupten, daß nicht nur, in der besten Welt, endliche Dinge von allen zusammen möglichen Gattungen und Arten vorhanden sind; sondern daß auch, von einer iedweden dieser Gattungen und Arten, so viele einzelne Dinge vorhanden sind, die alle Abänderungen der Vollkommenheit enthalten, die in den Dingen von dieser Gattung und Art möglich sind. Und das ist die berühmte Leiter der erschaffenen Wesen. Wenn wir alle Dinge in der besten Welt vollkommen deutlich übersehen könnten, so würden wir eine vollkommen ausführliche Tabelle aller abstracten Begriffe erblicken, welche alle beysam-

men mögliche Aehnlichkeiten endlicher Dinge in sich begreifen. In dieser Tabelle würde, keine Lücke, seyn. Wir würden sehen, daß die verschiedenen Arten und Gattungen so nahe an einander stossen, daß ihre Grenzen zusammenfliessen. Wir würden aber auch, in einer iedweden dieser Arten der Dinge, so viele einzelne Dinge erblicken, daß dieselben alle mögliche Mannigfaltigkeit und Abänderung derselben Art in sich fassen. Nun können wir Menschen freylich, diese bewundernswürdige Aehnlichkeit und Gleichheit aller Dinge in der Welt, mitten in ihrer unendlichen Unähnlichkeit und Ungleichheit nicht übersehen; allein die Erfahrung bestätiget diesen Gedanken doch bey dieser Welt. Es gibt z. E. Pflanzen, von denen es in der That zweifelhaft ist, ob sie Pflanzen oder Thiere sind: so nahe grenzt das Pflanzenreich an das Thierreich. Eben so gibt es unvernünftige Thiere, bey denen man kaum gewahr werden kan, ob sie vernünftig oder unvernünftig sind. So gar bildet die Natur die Steine in der Welt nach einer Tabelle, welche die Arten der Steine in sich begreift. Und man kan z. E. annehmen, daß so viel einzelne Menschen in der Welt nach und nach würklich werden, daß sie zusammengenommen alle Abänderungen der Menschheit enthalten, welche irgends in einer möglichen Welt zusammen und auf einmal, oder nach und nach, möglich sind.

§. 446.

Sechstens müssen auch, alle Dinge in der besten Welt, als Mittel und Zwecke verbunden seyn, wenn anders ein solcher Zusammenhang in derselben möglich ist, und zwar in einem so hohen Grade als möglich ist. Denn die Theile der besten Welt sind, durch einen so vielfachen allgemeinen Zusammenhang, mit einander verbunden, als in ihr möglich ist §. 440. Wäre es nun möglich, daß die Theile derselben als Mittel und Zwecke verbunden seyn könnten, und wären es doch nicht; so wäre in der besten Welt nicht die gröste mögliche Harmonie, und das ist ungereimt. Um diese Harmonie in der besten Welt recht gründ-

lich

lich einzuſehen, ſo ſetzt man entweder voraus, daß dieſe Welt das Werk eines allerweiſeſten Weſens ſey, oder man ſetzt dieſes nicht voraus. Thut man das letzte, ſo kan man freylich nicht behaupten, daß alle Dinge wie Zwecke und Mittel mit einander verbunden ſind; weil die Beſtimmung eines Dinges zu einem Zwecke, von der Weisheit eines denkenden Weſens, abhanget §. 266. Allein demohnerachtet kan man annehmen, daß in der beſten Welt auch ein ſolcher Zuſammenhang angetroffen werde. Denn in der beſten Welt ſind die gröſten endlichen Subſtanzen, und zwar ſo viele derſelben würklich, als in irgends einer Welt möglich ſind §. 430. Nun ſind die Geiſter, und alle denkende Subſtanzen, gröſſer, als die ſchlafenden §. 374. Folglich ſind in der beſten Welt ſo viele und groſſe endliche Geiſter und denkende Subſtanzen würklich, als in einer Welt ſeyn können. Alle denkende Subſtanzen handeln nach Zwecken, und verbinden Dinge als Zwecke und Mittel mit einander. Folglich iſt in der beſten Welt eine ſo groſſe, mannigfaltige und vollkommene Verbindung der Mittel und Zwecke, als in irgends einer Welt, von endlichen Geiſtern und denkenden Subſtanzen, hervorgebracht werden kan. Allein demohnerachtet könnte man behaupten, daß viele Dinge in der beſten Welt ohne Zwecke ſeyn, weil gar nicht wahrſcheinlich iſt, daß endliche Geiſter den ganzen Zuſammenhang der beſten Welt dergeſtalt überdenken, und in ihrer Gewalt haben könnten, daß ſie alles und noch dazu aufs beſte, wie Zwecke und Mittel, zu verbinden im Stande ſeyn ſolten. Wenn man aber vorausſetzt, daß die beſte Welt den allerweiſeſten Urheber habe, ſo läßt ſich leicht zeigen, daß alle Theile der beſten Welt, wie Zwecke und Mittel, mit einander aufs beſte verbunden ſind. Der Nutzen eines iedweden nützlichen Dinges kan ein Zweck ſeyn, wenn ein denkendes Weſen daſſelbe braucht, um dieſen Nutzen zu erlangen §. 266. Nun hat ein ieder Theil der beſten Welt ſo viele und groſſe Nutzen, als er irgends in einer Welt haben kan §. 443. Folglich, wenn ein

denkendes und verständiges Wesen die Theile der Welt würklich macht, um diese Nutzen zu erreichen, so ist, ein ieder Theil der besten Welt, ein Mittel zu so vielen und grossen Zwecken, als irgends in einer Welt möglich ist, dergestalt, daß ein ieder Theil ein Mittel zu der möglichsten Vollkommenheit aller übrigen, und zugleich ein Zweck aller übrigen ist. Folglich sind alsdenn alle Theile der besten Welt, wie Zwecke und Mittel, aufs beste verbunden. Ein ieder ist um aller übrigen willen in der Welt, und alle übrige wiederum um seinetwillen. Wir können diese Betrachtung hier unmöglich weiter fortsetzen, weil sie voraus setzt, daß nicht nur ein GOtt vorhanden sey, sondern daß auch derselbe diese Welt nach höchster Weisheit eingerichtet habe. Wir werden also, in der natürlichen Gottesgelahrheit, diese Materie weiter ausführen, und alsdenn überzeugt werden, daß in der besten Welt der allergröste und vollkommenste Zusammenhang der Zwecke und Mittel angetroffen werde, der in einem endlichen Dinge möglich ist.

§. 447.

Wenn man nun voraussetzt, daß alle Dinge in der besten Welt wie Zwecke und Mittel, auf die beste Art und im höchsten Grade, die in ihr möglich sind, verbunden sind: so muß man auch siebendens behaupten, daß alle Dinge in dieser Welt wie Muster und Copien, oder wie Vorbilder mit ihren Nachbildern, aufs möglichste in Verbindung stehen §. 272. Denn wenn alle Dinge in der besten Welt, wie Mittel und Zwecke, aufs möglichste verbunden sind: so ist eine iedwede Vollkommenheit, welche durch die Einrichtung und Zusammenordnung der Theile der Welt erhalten werden kan, ein Zweck, weswegen die Theile der Welt eben so und nicht anders eingerichtet und zusammengeordnet worden §. 446. Nun ist, die möglichste Aehnlichkeit und Gleichheit der Theile der besten Welt, eine Vollkommenheit, welche durch ihre Einrichtung und Zusammenordnung, erhalten werden kan §. 444. Folglich ist es eine Absicht der Einrichtung und Zusammenordnung der

Theile

Theile der Welt, daß einer dem andern so ähnlich und gleich sey, als möglich ist. Da nun derjenige Theil der Welt, dem der andere mit Fleiß ähnlich und gleich gemacht wird, das Muster und Vorbild des andern, und der andere die Copie und das Nachbild des erstern ist: so sind in der besten Welt alle Dinge, wie Muster und Copien, aufs möglichste mit einander verbunden. Der vollkommenere Theil ist allemal ein Muster des unvollkommenern, und eine Copie desjenigen, der noch vollkommener ist, als er selbst. Es ist gleichsam, in allen Dingen der besten Welt, eine Nachahmungsbegierde, wodurch ein iedwedes sich mit dem grösten Eifer bestrebt, demjenigen ähnlich und gleich zu werden, welches vollkommener ist. Die Erfahrung bestätiget dieses, bey unserer Welt, aufs vollkommenste in vielen Fällen. Die Körper der Thiere und Menschen sind die vollkommensten Copien von ihren Seelen; Thiere und Menschen ahmen einander nach; ein iedweder Originalgeist ist mit einem ganzen Volke von Nachahmern umringt. Kurz, alle Dinge in der besten Welt befinden sich in einem Wettlaufe, in welchem sich ein iedwedes, wissender oder unwissender Weise, bemühet, mit dem grösten Eifer einander nachzulaufen und einzuholen. Daher geschichts nun in der besten Welt unter andern Ursachen, daß ein iedwedes Ding von einer Stufe der Vollkommenheit immer zu höhern und höhern hinaufsteigt, bis es endlich seine höchste Vollkommenheit in der besten Welt erreicht hat, da es denn seinen Untergang findet, es müste denn seiner Natur nach so beschaffen seyn, daß es ewig in seiner Vollkommenheit wachsen könne.

§. 448.

Und endlich achtens gehört auch, zur allergrösten Harmonie der Dinge in der besten Welt, daß sie sämtlich wie Zeichen und Bedeutungen mit einander verbunden sind: wenn man nemlich voraussetzt, daß sie sämtlich wie Zwecke und Mittel mit einander verknüpft sind §. 446. 273. Eine iedwede Ursach kan ein natürliches Zeichen ihrer Würkung,

kung, und eine iedwede Würkung kan ein natürliches Zeichen ihrer würklichen Ursachen seyn. Da nun, alle Theile der besten Welt, Ursachen und Würkungen von einander sind §. 440. 441. so können sie auch sämtlich, die vollkommensten natürlichen Zeichen von einander, seyn. Alle vergangene Dinge in der besten Welt können, Erinnerungszeichen aller derjenigen Dinge seyn, die mit ihnen zugleich dagewesen; und vorbedeutende Zeichen aller gegenwärtigen, und zukünftigen Dinge. Alle gegenwärtige Dinge können Erinnerungszeichen aller vergangenen, weisende Zeichen aller übrigen gegenwärtigen Dinge, und vorbedeutende Zeichen aller zukünftigen Dinge seyn. Ein iedwedes zukünftiges Ding kan, ein vorbedeutendes Zeichen eines iedweden andern zukünftigen Dinges, seyn §. 275. Und dieses ist ein wahrer Nutzen, der durch die allgemeine Verbindung der Dinge in der besten Welt unter und mit einander erhalten werden kan. Wenn man nun voraussetzt, daß alle Dinge in der besten Welt, wie Zwecke und Mittel, aufs möglichste verbunden sind; so ist auch dieser Nutzen eine Absicht, warum alle Dinge in der besten Welt eben so und nicht anders mit einander verbunden, und eingerichtet sind. Folglich ist, ein iedwedes würkliches Ding in der besten Welt, das vollkommenste Zeichen in seiner Art, von einem iedweden andern Dinge in der besten Welt; und es sind demnach, alle Theile der besten Welt, wie Zeichen und Bedeutungen, im höchsten Grade, und auf die beste Art, mit einander verbunden. Durch diesen Zusammenhang in der besten Welt wird es eben möglich, daß die Geister und andere denkende Substanzen, die in derselben würklich sind, eins aus dem andern erkennen können; und daß in der Welt, so zu reden, eine allgemeine Sprache ist, durch welche ein iedes Ding das Daseyn der übrigen, samt ihrer würklichen Beschaffenheit, dergestalt verkündiget, daß denkende Wesen diese Sprache verstehen können, und also die Würklichkeit viel mehrerer Sachen erkennen können, als ihnen unmittelbar in die Sinne fallen. Und wenn man

bedenkt,

bedenkt, was für ein wichtiges Stück der Vollkommenheit der besten Welt es sey, daß Geister und andere denkende Wesen, eine klare und deutliche Erkenntniß von der Welt, erlangen: so wird man um so viel leichter sich überzeugen, daß es sehr viel zur höchsten Vollkommenheit der Welt beytrage, wenn unter allen Theilen derselben der möglichste bezeichnende Zusammenhang ist.

§. 449.

Ohne Zweifel begreift, die vortrefliche Harmonie der Theile der besten Welt, noch mehr Arten ihrer Verbindungen in sich, als ich ietzo besonders auszuführen im Stande gewesen bin. Unterdessen werden die bisherigen Betrachtungen vermögend seyn, nicht nur einem iedweden nachdenkenden Leser einen grossen Begrif von dieser Harmonie einzuflössen, sondern sie werden ihm auch Gelegenheit an die Hand geben, dieser wichtigen, nützlichen und angenehmen Sache von selbst weiter nachzudenken. Es ist gut, wenn ein jedweder, diese allgemeinen Betrachtungen, auf besondere Fälle anwendet. Wir wollen nur zur Probe, zweye derselben, anführen. Alle Dinge in der besten Welt stehen, in der gröstn und vollkommensten Harmonie, die in der Welt möglich ist. Wenn nun in der besten Welt Körper würklich sind, so ist nicht nur in derselben ein allgemeiner mechanischer Zusammenhang §. 403. sondern dieser Zusammenhang ist auch so gros und mannigfaltig, als er irgends unter Körpern in einer Welt seyn kan, das ist: alle Körper in der besten Welt harmoniren unter und mit einander auf die beste Art, und im höchsten Grade §. 440. Wenn man nun die verschiedenen Betrachtungen, die ich bisher über die Harmonie der Theile der besten Welt angestelt habe §. 441 - 447. insbesondere auf die Körperwelt anwendet; so wird man ohne Zweifel auf viele Untersuchungen gerathen, welche nicht nur die Erfahrung bestätiget, sondern welche auch sehr lehrreich und angenehm sind.

§. 450.

Die Geister in der besten Welt harmoniren unter und mit einander so viel, als es möglich ist, und es ist unter ihnen nicht nur ein allgemeiner Zusammenhang, sondern dieser Zusammenhang in der Geisterwelt ist auch so groß, mannigfaltig und vollkommen, als in einer Welt möglich ist. Daher können auch mit grossem Nutzen, alle unsere bisherige Untersuchungen, auf den Inbegrif aller endlichen Geister in der besten Welt, angewendet werden. Um diese möglichste Harmonie zu erhalten, ist es vielleicht geschehen, daß die Geister, welche Seelen der Menschen sind, sich einander fortpflanzen, indem sie eben dadurch in eine sehr genaue Verbindung mit einander gesetzt werden. Und wenn in der besten Welt, Geister und Körper, zugleich angetroffen werden, so ist auch in derselben die gröste und beste Harmonie des Naturreichs mit dem Reiche der Gnaden, die in der Welt möglich ist §. 403. 440. Wenn dieser Gedanke weiter ausgeführt wird, so geräth man dadurch auf viele sehr nützliche Untersuchungen. Zu dieser Harmonie kan man mit Grunde rechnen: daß wo nicht alle, doch viele endliche Geister, wie die menschlichen Seelen, Körper haben, mit denen sie in der gröstn Harmonie stehen, denn eben dadurch werden diese Geister mit der Körperwelt aufs genaueste verbunden; daß die endlichen Geister auf allen Weltkörpern als Einwohner zerstreuet sind, und daß die ganze Körperwelt gleichsam ein Pallast ist, in welchem so viele unterschiedene Zimmer sind, als es verschiedene endliche Geister gibt, die in denselben wohnen; daß die Erhaltung, Veränderung und Einrichtung der Körperwelt, so vielfältig, von den Einsichten und Entschlüssen der Geister, abhangen; daß, das Materielle der Strafen und Belohnungen der freyen Handlungen der Geister, ofte Veränderungen in der Körperwelt sind; daß so viele Wunderwerke, in der Körperwelt, geschehen; daß nach und nach immer mehrere und mehrere Geister zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangen, nachdem nach und nach immer mehrere

rere und mehrere Körper zu bequemen Wohnungen derselben ausgebildet werden u. s. w. Ich führe diese Betrachtungen nur kurz an, um das Nachdenken der Leser zu erwecken, weil ich sonst eine eigene Abhandlung von dieser Materie schreiben müste.

* *

Der dritte Abschnitt.

Von der Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten in der besten Welt.

§. 451.

Die Vernünftigsten unter denenjenigen, welche alle übernatürliche Begebenheiten, und also auch die Göttlichkeit der heiligen Schrift leugnen, geben zu, daß dergleichen Begebenheiten an und vor sich selbst betrachtet möglich sind, und daß ein GOtt vorhanden sey, welcher durch seine Allmacht dergleichen Begebenheiten würklich machen, und Wunder thun könne. Allein sie sagen: nicht alles, was möglich ist, geschehe, und GOtt könne vieles thun, welches er aber demohnerachtet nicht thue, weil er es nicht thun wolle. Sie behaupten, daß Wunderwerke deswegen nicht geschehen, weil sie dem vollkommensten Willen GOttes nicht gemäß sind, oder weil sie der höchsten Weisheit und Güte widersprechen. Nun werden wir aus der natürlichen Gottesgelahrheit lernen, daß es einerley sey, ob man sagt: eine Begebenheit in der Welt ist, der höchsten Weisheit und Güte, zuwider; oder ob man sagt: sie ist der höchsten Vollkommenheit der besten Welt zuwider. Wenn also erwiesen werden könnte, daß alle übernatürlichen Begebenheiten, der höchsten Vollkommenheit der besten Welt, dergestalt widersprechen, daß keine Welt, in welcher dergleichen Begebenheiten geschehen, die beste seyn könne: so wäre unleugbar, daß in der

besten Welt keine übernatürlichen Begebenheiten sich zutragen, und keine Wunder geschehen. Wenn aber im Gegentheil erwiesen werden kan, daß die übernatürlichen Begebenheiten der höchsten Vollkommenheit der Welt nicht widersprechen, und daß vielmehr keine derjenigen Welten, in welchen nichts übernatürliches sich zuträgt, die beste sey: so ist alsdenn erwiesen, daß übernatürliche Begebenheiten in der besten Welt möglich sind, und geschehen. Und darin besteht die **Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke in der besten Welt**, daß sie der höchsten Vollkommenheit einer Welt nicht widersprechen, sondern vielmehr mit derselben bestehen können, und ihr gemäs sind. Und wenn so gar erwiesen werden könnte, daß eine Welt, ohne übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, nicht die gröste Vollkommenheit, die in einer Welt möglich ist, haben könnte, so würde man so gar, die **Nothwendigkeit** derselben in der besten Welt erwiesen haben. Alsdenn würde man überzeugt seyn, daß eine Welt, ohne übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, nicht die beste seyn könnte. Wir wollen versuchen, wie weit die ihr selbst gelassene Vernunft, in dieser Untersuchung, kommen kan. So viel sieht ein iedweder, daß dieses eine von den wichtigsten Untersuchungen der Metaphysik ist, indem die ganze vernünftige Ueberzeugung, von der Wahrheit der christlichen Religion, auf derselben beruht.

§. 452.

Wenn wir, die Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke in der besten Welt, so deutlich erklären wollen, als möglich ist; so müssen wir, die höchste Vollkommenheit der Welt, so zu reden, in einen Gesichtspunct zusammenfassen. Und das kan geschehen, wenn wir die höchsten Regeln der Vollkommenheit der besten Welt uns vorstellen, durch deren Beobachtung diese höchste Vollkommenheit hervorgebracht wird. Die beste Welt ist die vollkommenste, im Ganzen betrachtet. Ihre ganze höchste

Voll-

Vollkommenheit ist nicht auf einmal, in einem einzigen gewissen Zeitpuncte, würklich; sondern sie wird nach und nach, durch die ganze Zeit der Fortdauer dieser Welt, würklich. Ein iedweder der Theile der besten Welt, die neben einander auf einmal und zu gleicher Zeit würklich sind, muß seine Portion zur höchsten Vollkommenheit der Welt beytragen. Und eben das muß ein iedweder derjenigen Theile der besten Welt thun, die auf einander folgen. Es wird demnach die höchste Vollkommenheit der besten Welt hervorgebracht, wenn ein iedweder Theil derselben so gut und vollkommen ist, als möglich, oder wenn er der beste ist. Folglich müssen in der besten Welt, auf einmal und nach und nach, die besten Dinge und Veränderungen derselben einander zugeordnet, und mit einander verbunden werden. Es entsteht demnach die höchste Vollkommenheit der besten Welt, wenn diese Regel beständig beobachtet wird: **das Beste, so in der vollkommensten Welt möglich ist, werde dem besten zugeordnet.** Ohne einer beständigen Beobachtung dieser Regel kan, die beste Welt, unmöglich würklich werden. Wir wollen, der Deutlichkeit im Ausdrucke wegen, diese Regel, **die Regel des Besten in der Welt**, nennen. Diese Regel fodert nicht überhaupt das Beste, sondern sie fodert nur in allen Fällen, daß dasjenige würklich seyn und werden soll, was in der Welt das Beste ist. Nun muß die vollkommenste Welt auch die gröste und vollkommenste Natur haben, die irgends eine Welt haben kan; oder die ganze Natur, die ganze Ordnung und der ganze Lauf der Natur der besten Welt, ist grösser, vollkommener und besser, als in irgends einer andern Welt §. 430. 428. Folglich sind in der besten Welt, die allerbesten natürlichen Begebenheiten, einander zugeordnet. Wäre in dieser Welt eine einzige natürliche Begebenheit, die noch besser seyn könnte, als sie würklich ist; so könnte diese Welt noch mehr Vollkommenheiten haben, und sie wäre also noch nicht die beste. Es werden demnach, lauter solche natürliche Begebenheiten in der

besten

besten Welt, entweder auf einmal oder nach und nach einander zugeordnet, welche die besten sind, die in der Welt möglich sind. Eine Welt ist und wird die beste, wenn in der Ordnung ihrer Natur diese Regel beständig beobachtet wird: das beste Natürliche werde dem besten Natürlichen zugeordnet. Der Deutlichkeit wegen wollen wir diese Regel, die Regel des Besten in der Natur, nennen.

§. 453.

Die beyden Regeln, die ich in dem vorhergehenden Absatze angeführt habe, verhalten sich dergestalt gegen einander, daß, die Regel des Besten in der Welt, eine höhere und stärkere Regel der Vollkommenheit ist, als die Regel des Besten in der Natur, und daß jene diese unter sich begreift, so daß, alle Regeln der Ordnung der Natur im Ganzen und in den verschiedenen Theilen der Welt betrachtet, der Regel des Besten in der Welt untergeordnet sind. Und daß folglich, alle Regeln der Ordnung der Natur, niedrigere und schwächere Regeln der Ordnung und Vollkommenheit sind, als die Regeln des Besten in der Welt §. 81. 82. Die Regel des Besten in der Welt ist allgemeiner und abstracter, als die Regel des Besten in der Natur, weil sie überhaupt von den besten Dingen in der Welt redet, wohin auch alle besten natürlichen Dinge und Begebenheiten gehören. Folglich fließt die andere Regel aus der ersten, und ist also unter ihr begriffen, wie das Allgemeinere allemal das Besondere unter sich begreift. Ausser den natürlichen Begebenheiten sind, überhaupt in der Welt, noch übernatürliche Begebenheiten möglich §. 415. und andere Dinge, die man keine natürliche Begebenheiten nennen kan, z. E. die endlichen Substanzen, die in der Welt würklich sind. Die Regel des Besten in der Natur erstreckt sich also nicht über alle Theile der besten Welt, sondern nur über eine Art derselben, und folglich kan sie unmöglich so wichtig seyn, als die erste Regel, welche die Einrichtung und Beschaffenheit aller Theile der Welt, aller

Sub-

Substanzen und aller Accidenzien, aller Veränderungen und Begebenheiten bestimt, sie mögen nun natürlich oder nicht natürlich seyn. Diese Betrachtung ist, von einem unvergleichlichen Werth. Was für einen Trost enthält sie nicht, für alle tugendhafte Leute! Wenn ein Mensch sich bemühet, der beste Mensch zu seyn, und aufs beste zu handeln, so kan er ganz gewiß seyn, daß in der besten Welt alles, was ihm begegnet, und aufs Künftige bevorstehet, das Beste seyn werde. Was kan ihm diese Betrachtung nicht für einen edlen Muth einflössen, an seiner Besserung beständig aufs emsigste zu arbeiten?

§. 454.

Leute, welche abergläubisch sind, und die Anzal der Wunderwerke und übernatürlichen Begebenheiten gar zu sehr zu vermehren geneigt sind, bedenken nicht, daß, durch eine iedwede übernatürliche Begebenheit, eine sehr grosse mannigfaltige und ausgebreitete Veränderung in der Welt hervorgebracht werde. Um sich also, von der Wichtigkeit der übernatürlichen Begebenheiten, recht zu überzeugen, so wollen wir beweisen, daß die Welt, wenn eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk in ihr geschieht, eine andere Welt sey, als wenn an ihrer stat eine natürliche Begebenheit erfolgt wäre. Es gilt dieses zuvörderst von der Welt, in Absicht auf alle Theile und Zustände derselben, welche vor der übernatürlichen Begebenheit vorhergegangen, und mit ihr zu eben derselben Zeit da sind. Denn wenn in der Welt, ein Wunderwerk und eine übernatürliche Begebenheit, stat einer natürlichen Begebenheit erfolgt; so kan man von dem ganzen dermaligen Zustande der Welt sagen, daß er etwas Uebernatürliches in sich fasse, welches man von ihm nicht würde haben sagen können, wenn stat des Uebernatürlichen das Natürliche erfolgt wäre. Dinge, die verschiedene Prädicate haben, sind von einander verschieden. Folglich ist die Welt in ihrem dermaligen Zustande anders, als sie würde gewesen seyn, wenn alles natürlich zugegangen wäre. Und da von einer iedweden Begeben-

gebenheit der Welt, um des allgemeinen Zusammenhangs willen, Gründe oder Folgen, oder beydes, in allen vorhergehenden und zugleich daseyenden Theilen der Welt angetroffen werden, und verschiedene Dinge verschiedene Gründe und Folgen haben §. 205. 206. so hat eine übernatürliche Begebenheit, wenn sie erfolgt, Gründe und Folgen in allen Dingen der Welt, die vor ihr dagewesen oder zugleich da sind, welche von den Gründen und Folgen in allen diesen Theilen der Welt verschieden sind, wenn stat der übernatürlichen Begebenheit die natürliche erfolgt wäre. Wenn wir setzen, daß jetzo ein Mensch, der die Fertigkeit zu reden natürlich erlangt hat, dieselbe übernatürlich bekommen solte: so hätte diese Welt, schon von ihrem ersten Anfange an, in vielen Stücken anders eingerichtet werden müssen. Deswegen würde die Welt, in ihrem vorhergehenden und ietzigen Zuständen, nicht ganz anders seyn dürfen, als sie jetzo ist. Genung daß, in allen vorhergehenden und ietzigen Theilen der Welt, eine Verschiedenheit seyn müste, wenn sie uns Menschen gleich unmerklich seyn solte. Wenn Christus das Wasser nicht in Wein verwandelt hätte, so wäre der damalige Zustand der Welt, und der ganze vorhergehende hierauf bis zum Anfange der Welt, in allen Stücken etwas anders gewesen, als er nun gewesen ist, da dieses Wunderwerk geschehen ist. Wer den allgemeinen Zusammenhang leugnet, der wird auch dieses nicht zugeben, und wer uns etwa beschuldigen wolte, als behaupteten wir, daß denselben Tag die Sonne nicht würde geschienen haben, wenn Christus das Wunderwerk nicht gethan hätte: der denkt viel zu plump, als daß sich mit ihm von dieser Sache vernünftig reden liesse.

§. 455.

Es äussert sich aber auch die grosse Veränderung, welche durch eine übernatürliche Begebenheit und durch ein Wunderwerk sich in der Welt ereignet, auf der andern Seite, in Absicht auf alle Zustände und Dinge in der Welt, die auf dieselbe folgen: indem die Welt in Absicht auf alle

folgende

folgende Zeiten bis in Ewigkeit anders ist, wenn was Uebernatürliches in derselben geschehen, als sie würde gewesen seyn, wenn an dessen stat die Begebenheit natürlicher Weise erfolgt wäre. Denn keine Begebenheit in der Welt ist ohne Folgen und Würkungen §. 36. Und um des allgemeinen Zusammenhangs in der Welt willen muß, eine iedwede Begebenheit, ihre Würkungen in den nachfolgenden Zuständen der Welt haben, und diese Folgen haben wiederum ihre Folgen, und diese wiederum, und so ferner ohne Ende fort bis in Ewigkeit. Wenn also eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk geschieht, so haben sie ohne Ende, in allen auf sie folgenden Dingen und Zuständen der Welt, eben so wohl ihre Folgen, als wenn an ihrer stat eine Begebenheit natürlich erfolgt wäre. Nun können die Würkungen, natürlicher und übernatürlicher Begebenheiten, unmöglich vollkommen einerley seyn, weil andere Ursachen auch andere Folgen haben §. 249. Folglich kan die Welt, in keinem einzigen der nachfolgenden Zustände, die auf ein Wunderwerk folgen, eben so bleiben, als sie würde gewesen seyn, wenn das Wunderwerk nicht geschehen wäre. Bey einigen Wundern kan man dieses unleugbar zeigen. Nachdem Christus Wasser in Wein verwandelt hat, so ist nunmehr mehr Wein und weniger Wasser in der Welt, als in derselben gewesen seyn würde, wenn dieses Wunder nicht geschehen wäre. Alle Würkungen, die dieses Wasser gehabt hätte, sind nun aus der Welt weggefallen, und bis diese Stunde müssen noch die Würkungen des von Christo erschaffenen Weins in der Welt seyn, welche gewiß von den Würkungen des Wassers verschieden sind. Wenn zu Josua Zeiten das Wunder an der Sonne nicht geschehen wäre, so hätten wir jetzo gewiß allemal Nacht wenn wir Tag haben, und Tag wenn wir Nacht haben. Dieses Wunderwerk hat also eine ganz andere Folge der Tage und Nächte auf einander verursacht, welche bis diese Stunde fortdaurt, und bis ans Ende der Welt fortdauren wird. Nun können wir zwar die unaufhörlichen

chen Folgen, bey allen Wunderwerken, nicht so deutlich zeigen; allein deswegen müssen wir eine Sache nicht leugnen, die aus anderweitigen Gründen erwiesen werden kan. Wir können uns ein Wunderwerk, und die Beschaffenheit desselben, an einer Uhr erläutern. Wenn die Uhr aufgezogen ist, und der Zeiger geht herum, so ist dieses eine Begebenheit in der Uhr, welche durch ihre Natur gewürkt wird, und sie ist also in Absicht auf die Uhr natürlich. Wenn aber der Besitzer der Uhr den Zeiger vorwärts oder rückwärts dreht, weil die Uhr entweder zu geschwinde oder zu langsam gegangen, so ist dieses eine der Uhr unnatürliche Bewegung des Zeigers, und sie kan uns ein Bild von einer übernatürlichen Begebenheit in der Welt seyn. Nun ist offenbar, daß der Zeiger, wenn er durch die Hand des Besitzers bewegt worden, in allen folgenden Zeitpuncten anders läuft, als er würde gelaufen seyn, wenn er blos durch den Mechanismus der Uhr wäre fortbewegt worden. Und auf eine ähnliche Art verhält es sich mit den übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken, in Absicht auf die Welt.

§. 456.

Wenn durch eine übernatürliche Begebenheit und durch ein Wunderwerk, etwas in der Welt, hervorgebracht wird, so wird ein endliches Ding dem Zusammenhange der Theile der Welt einverleibt, welches natürlicher Weise nicht würde hineingekommen seyn. Folglich wird es eben dadurch, den Regeln der Ordnung der Natur, unterworfen, und es bringt hernach seine Folgen und Würkungen natürlicher Weise, nach dem Laufe und der Ordnung der Natur, hervor. Z. E. der Wein, den Christus durch ein Wunderwerk hervorgebracht hat, kan nicht anders als natürlicher Weise würken, und folglich entstehen, alle seine Folgen und Würkungen, eben so natürlich, als bey einem andern Weine. Wenn nun ein Wunderwerk geschehen ist, und es solten, die natürlichen Würkungen desselben, aus dem Zusammenhange der Welt herausgerissen werden, und an

deren

deren stat diejenigen natürlichen Würkungen wiederum erfolgen, welche erfolgt seyn würden, wenn das Wunderwerk gar nicht geschehen wäre: so müste der Lauf und die Ordnung der Natur noch einmal unterbrochen, und alles wieder in seinen vorigen Stand gesetzt werden. Und man nennt daher, ein solches Wunderwerk, ein **Wunderwerk der Wiederherstellung.** Wenn GOtt wolte, daß nicht mehr Wein und weniger Wasser in der Welt wäre, als vor dem Wunderwerke zu Cana in Galiläa, und wenn alle Würkungen des von Christo gemachten Weins aufhören, und die Würkungen des verschwundenen Wassers wiederum erfolgen solten: wer sieht hier nicht, daß dieser Wein, durch ein neues Wunderwerk, wiederum in Wasser verwandelt werden müste? Oder wenn Tage und Nächte eben so wiederum abwechseln solten, wie vor Josua Zeiten, so ist das nicht anders möglich, als wenn, durch ein neues Wunderwerk, noch einmal ein Tag so lang würde, als zwey andere. Niemand kan behaupten, daß iemals ein solches Wunderwerk geschehen, und es komt freylich blos auf die Untersuchungen über die Bibel an, ob es dergleichen Wunderwerke gebe. Wir haben sie blos angemerkt, um zu zeigen, wie groß und wichtig die Veränderung sey, welche bey einem Wunderwerke in der Welt vorgeht. Gesetzt es habe iemand seine Uhr zehn Minuten zurück gezogen, muß er sie nicht durch eine neue Handlung zehn Minuten fortlassen, wenn er will, daß der Zeiger eben so zeigen soll, als geschehen seyn würde, wenn er sie nicht zehn Minuten zurückgezogen hätte? Da also ein Wunderwerk so sehr viel auf sich hat, so kan man mit Recht annehmen, daß das allerweiseste Wesen niemals Wunderwerke thue, ohne durch die allerwichtigsten Gründe dazu bewogen zu werden. Welcher vernünftiger Besitzer einer Uhr verschiebt den Zeiger ohne Ursach? Er thut es nicht eher, bis sie nicht recht geht, oder ihren Zweck nicht erreicht, welcher in der richtigen Anzeige der Stunden besteht. Man kan also behaupten, daß GOtt nicht eher Wunderwerke thut, bis die Welt,

durch ihre natürliche Begebenheiten, nicht mehr zu demjenigen Zwecke zureicht, um deſſentwillen ſie GOtt erſchaffen hat. Doch dieſer Gedanke kan nur, in der natürlichen Gottesgelahrheit, erwieſen und ausgeführt werden.

§. 457.

Nun ſind wir im Stande, ein paar Fälle anzugeben, von denen wir erweiſen können, daß, wenn ſie ſich in der beſten Welt ereignen ſolten, es alsdenn den höchſten Regeln der Vollkommenheit und Ordnung in der beſten Welt gemäs ſey, daß eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk geſchehe. Der erſte beſteht darin: wenn eine Begebenheit ſo wohl natürlicher, als auch übernatürlicher Weiſe, in der beſten Welt geſchehen könnte, wenn es aber beſſer iſt, wenn ſie übernatürlicher Weiſe geſchieht. In dieſem Falle widerſprechen, die Regeln der Ordnung der Natur, der Regel des Beſten in der vollkommenſten Welt. Denn wenn die Regeln der Ordnung der Natur beobachtet werden ſolten, ſo muß dieſe Begebenheit natürlicher Weiſe erfolgen; allein alsdenn wird, die Regel des Beſten in der Welt, übertreten, weil die beſſere Begebenheit einer ſchlechtern nachgeſetzet wird, indem die Begebenheit unmöglich zu gleicher Zeit natürlicher und übernatürlicher Weiſe erfolgen kan. Wenn aber die Regel des Beſten in der Welt beobachtet werden ſoll, ſo muß die beſſere Begebenheit der ſchlechtern vorgezogen werden §. 452. Folglich muß ſie übernatürlicher Weiſe geſchehen, und durch ein Wunderwerk, und es müſſen die Regeln der Ordnung der Natur übertreten werden. Wenn alſo der Fall vorausgeſetzt wird, daß in der beſten Welt eine Begebenheit natürlicher und übernatürlicher Weiſe erfolgen kan, und daß es beſſer iſt, wenn das letzte geſchieht: ſo widerſprechen in dieſem Falle, die Regeln der Ordnung der Natur, der Regel des Beſten in der beſten Welt. Da nun jene Regeln ſchwächer und geringer ſind, als dieſe §. 453. ſo erfodert es die höchſte Vollkommenheit und Ordnung in der beſten Welt, daß die

Aus-

Ausnahme von den Regeln der Ordnung der Natur gemacht werde, und ein Wunderwerk geschehe §. 438. Folglich muß, in dem angeführten Falle, in der besten Welt ein Wunderwerk, und eine übernatürliche Begebenheit geschehen. Wir können hier weder erweisen, daß ein solcher Fall in der besten Welt möglich sey, und würklich sich zutrage, noch daß er unmöglich sey, und sich niemals zutrage. So viel aber ist unleugbar, daß übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke allemal in der besten Welt möglich und nothwendig sind, so ofte sich ein solcher Fall ereignet, als wir in diesem Absatze voraussetzen. Und wenn in einem solchen Falle eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk geschieht, so verursacht es zwar eine kleinere Unordnung in der Welt, in Absicht auf die geringern Regeln der Ordnung; allein es wird dieselbe reichlich ersetzt, durch eine grössere Ordnung, welche durch die Beobachtung der höhern Regeln erhalten wird. Es geschieht hier gleichsam eine Art der Verleugnung, indem ein kleiner Gut, eine kleinere Ordnung hintangesetzt wird, um ein grösseres Gut, und eine grössere Ordnung zu erhalten. Folglich muß es freylich denenjenigen, welche nur die niedrigern Regeln der Ordnung vor Augen haben, scheinen; als wenn ein Wunderwerk lauter Unordnung in der besten Welt verursache. Wer aber die ganze Ordnung der Welt übersehen kan, und die höchsten Regeln derselben vor Augen hat, der urtheilt ganz anders, indem er einsieht, daß eben deswegen ein Wunderwerk geschehen könne, damit die höchste Ordnung der Welt aufs beste erhalten werde. Hieher können wir z. E. das Wunderwerk rechnen, durch welches die Apostel, die Fertigkeit fremde Sprachen zu reden, erlangten. Sie hätten dieselbe natürlicher Weise erlangen können; allein mit was für Zeitverluste wäre dieses nicht geschehen? Es war also besser, daß sie durch ein Wunderwerk zu dieser Fertigkeit gelangten. Ich übergehe die übrigen Gründe, weswegen es besser gewesen, daß die Apostel übernatürlicher Weise, die Fertigkeit fremde Sprachen zu reden, er-

langten, als wenn sie dieselben erst natürlicher Weise hätten lernen sollen, ietzo mit Stillschweigen.

§. 458.

Damit man erkenne, daß es nicht nur unvernünftig sey, wenn man alle Wunderwerke leugnet, sondern daß es auch eben so unvernünftig sey, wenn man gar zu viele Wunderwerke annimt: so wollen wir einen Fall angeben, von dem die gesunde Vernunft aufs deutlichste einsieht, daß es der höchsten Ordnung und Vollkommenheit der besten Welt zuwider seyn würde, wenn in demselben eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk geschehe. Gesetzt, es sey in der besten Welt und in gewissen Umständen möglich, daß eine Begebenheit so wohl natürlicher als übernatürlicher Weise erfolge; gesetzt, daß eben so viele und grosse Vortheile und gute Folgen von der Begebenheit zu erwarten sind, wenn sie natürlicher Weise, als wenn sie übernatürlicher Weise geschieht: so muß sie, in der besten Welt, natürlicher Weise erfolgen. Denn alsdenn ist sie eben so gut, als die übernatürliche Begebenheit, und folglich der Regel des Besten in der besten Welt eben so gemäs, als die übernatürliche. Und da sie überdies auch, den Regeln der Ordnung der Natur, gemäs ist, welchen die übernatürliche widerspricht; so ist sie mehrern Regeln der Ordnung und Vollkommenheit gemäs, als die übernatürliche, und verursacht also mehr Ordnung und Vollkommenheit in der Welt. Folglich erfodert es, die höchste Vollkommenheit und Ordnung der besten Welt, daß alsdann kein Wunderwerk geschehe. Alsdenn wäre ein Wunderwerk eine unnöthige und überflüßige Ausnahme in der besten Welt, und also den Grundregeln dieser Welt zuwider §. 437. Und noch viel weniger kan, in der besten Welt, ein Wunderwerk und eine übernatürliche Begebenheit geschehen, wenn die natürliche Begebenheit, an sich und ihren Folgen nach, schon besser ist, als die übernatürliche Begebenheit. Alsdenn wäre es der höchsten Vollkommenheit der Welt noch mehr zuwider, wenn ein Wunderwerk geschähe. Und

es

es ist demnach klar, daß es sehr ofte der höchsten Ordnung und Vollkommenheit der Welt widersprechen würde, wenn GOtt die Ordnung der Natur stöhren und Wunderwerke thun wolte. Würde nicht der ganze Erdboden verwildern, würden nicht alle Künste versäumt werden, und die menschlichen Gemüther ins äusserste Verderben gerathen, wenn uns GOtt täglich, wie den Elias, durch ein Wunderwerk speisen und tränken wolte? Es ist also viel besser, daß wir im Schweiß unseres Angesichts unser Brodt essen müssen. Wolte man sagen, daß dieser Fall nicht möglich, weil ein Wunderwerk von GOtt gewürkt werde, und also um seines Urhebers willen allemal besser sey, als eine natürliche Begebenheit: so heißt dieses nichts gesagt. GOtt ist ebenfals der Urheber aller guten natürlichen Begebenheiten, nur auf eine andere Art. Er ist es eben so wohl, der uns täglich speißt und tränkt, als er es gewesen, der den Elias gespeiset und getränkt hat.

§. 459.

Der andere Fall, in welchem übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in der besten Welt möglich und nöthig sind, besteht darin, wenn eine Begebenheit natürlicher Weise nicht würklich werden kan, und doch gleichwol zur höchsten Vollkommenheit der Welt erfodert wird. Nemlich die Natur der besten Welt ist, im Ganzen und in allen ihren Theilen betrachtet, endlich und zufällig §. 400. folglich enthält sie nicht den hinreichenden Grund, der ganzen Würklichkeit der Welt §. 121. Und es kan demnach vieles in der besten Welt würklich seyn, was durch die Natur derselben nicht gewürkt werden kan. Es ist wahr, es kan nichts in der besten Welt seyn, was nicht in ihrem ganzen Zusammenhange hypothetisch möglich ist. Allein die hypothetische Möglichkeit einer Sache in der besten Welt ist, von ihrer natürlichen Möglichkeit in derselben, sehr unterschieden §. 343. 408. Und es kan also etwas in der besten Welt würklich seyn, welches demohnerachtet in derselben natürlicher Weise unmöglich ist. Die denkenden

endlichen Substanzen, die in der besten Welt würklich sind, sind in derselben hypothetisch möglich, aber nicht natürlicher Weise, weil keine denkende Substanz, durch die Kräfte der Natur, zur Würklichkeit gebracht werden kan. Nun setze man den Fall, daß eine gewisse Begebenheit die beste sey, die mit den übrigen Dingen in der besten Welt zugleich möglich ist, und ohne welcher die höchste Vollkommenheit der besten Welt nicht würde erreicht werden können; man setze ferner, daß diese Begebenheit natürlicher Weise gar nicht, aber wohl übernatürlicher Weise, und durch ein Wunderwerk geschehen könne: so entsteht ein Fall, in welchem sich, die Regeln der Ordnung der Natur und die Regel des Besten in der Welt, einander widersprechen. Die Regeln der Ordnung der Natur erfodern, daß in diesem Falle alles natürlich zugehen solle. Allein alsdenn würde diese Begebenheit ganz wegbleiben müssen, weil sie natürlicher Weise nicht möglich ist. Bleibt sie aus der Welt weg, so ist sie nicht die beste, und das schlechtere geschieht stat des bessern, und es wird also die Regel des Besten in der Welt übertreten §. 452. Soll diese Regel beobachtet werden, so muß das Beste geschehen. Das ist in diesem Falle das Uebernatürliche, und folglich müssen die Regeln der Ordnung der Natur übertreten werden. Da nun diese geringer sind, als die Regeln des Besten in der Welt §. 453. so muß die Ausnahme von ihnen gemacht werden §. 438. Wenn demnach, eine Begebenheit in der besten Welt, zu ihrer höchsten Vollkommenheit erfodert wird, die natürlicher Weise unmöglich ist, so erfodert es die höchste Ordnung und Vollkommenheit der Welt, wie in dem ersten Falle §. 457. daß was Uebernatürliches und ein Wunderwerk geschehe. Es ist also so weit entfernt, daß daher eine wahre Unordnung und Unvollkommenheit in der Welt entstehe, daß man vielmehr sagen muß, daß die Unordnung, die daher in der Ordnung der Natur entsteht, reichlich ersetzt werde, indem das Uebernatürliche und das Wunderwerk, in dem ietzigen Falle, eben deswegen geschieht,

schieht, damit durch die Zulassung eines kleinern Uebels die höchste Ordnung, welche in Gefahr gestanden verlohren zu gehen, erhalten werde. Wir können und wollen hier nicht beweisen, weder daß dieser Fall in der besten Welt möglich und würklich sey, noch daß er in derselben nicht möglich sey, und sich niemals zutrage. Sondern wir haben nur zeigen wollen, daß, wenn dieser Fall sich ereignen solte, es der höchsten Ordnung und Vollkommenheit der Welt gemäs sey, daß ein Wunderwerk und eine übernatürliche Begebenheit geschehe. Hieher können wir, die übernatürliche Empfängniß Christi, rechnen. Wenn wir voraussetzen, daß wir Menschen einen Mitler haben müssen, so war es natürlicher Weise unmöglich, daß seine Menschheit ohne Sünde gezeuget und empfangen werde, es war aber dieses übernatürlicher Weise möglich, und daher geschahe auch ein Wunderwerk. Ebenfals können wir hieher die übernatürliche Bekehrung der Menschen rechnen, indem die Bekehrung vieler Menschen zu der höchsten Vollkommenheit der Welt unentberlich ist, wie wir hier voraussetzen können, aber natürlicher Weise nicht erhalten werden kan.

§. 460.

Wenn wir nun die beyden Fälle, von denen wir §. 457. 459. erwiesen haben, daß in denenselben, übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, in der besten Welt nöthig und möglich sind, zusammen nehmen, so ist klar: daß in der besten Welt so viele und grosse Begebenheiten, die in ihrer Art die besten sind, und zur höchsten Vollkommenheit der Welt erfodert werden, übernatürlicher Weise und durch ein Wunderwerk geschehen, als natürlicher und gewöhnlicher Weise entweder gar nicht, oder nicht eben so gut, als nöthig ist, geschehen können. Die Anzal der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke in der besten Welt ist demnach so groß, nicht grösser oder kleiner, als die Anzal derjenigen Begebenheiten, die zur höchsten Vollkommenheit der besten Welt unentbehrlich erfodert werden, die aber natürlicher Weise entweder gar

nicht, oder nicht eben so gut als übernatürlicher Weise gewürkt werden können. Kein Mensch ist im Stande, diese Zahl genau zu bestimmen, und es würde demnach eine naseweise Narrheit an den Tag legen, wenn man verlangen wolte, daß man deutlich zeige, daß nicht genung Wunderwerke würden geschehen seyn, wenn Christus etwa einen Kranken weniger gesund gemacht hätte, als er würklich gethan hat: denn so weit erstreckt sich die menschliche Einsicht nicht. Es ist genung, daß wir überhaupt erwiesen haben, wie viele Wunderwerke in der besten Welt geschehen. Es gibt also, eine doppelte Art der Wunderwerke, in der besten Welt. Zu der ersten gehören diejenigen, wodurch etwas geschieht, welches natürlicher Weise gar nicht geschehen kan §. 459. und diese kan man die ergänzenden Wunderwerke nennen. Z. E. das Wunderwerk der übernatürlichen Empfängniß Christi. Zu der andern gehören diejenigen, wodurch etwas geschieht, welches zwar natürlicher Weise auch hätte geschehen können, aber nicht eben so gut, als wenn es übernatürlicher Weise geschieht, §. 457. und diese kan man die verbessernden Wunderwerke nennen. Z. E. die Wunderwerke, wodurch die Apostel, die Fertigkeit fremde Sprachen zu reden, mit einemmal erlangt haben.

§. 461.

Alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke sind, Ausnahmen von den Regeln der Ordnung der Natur §. 457. 458. Da nun in der besten Welt so wenige Ausnahmen sind, als ohne Nachtheil ihrer höchsten Vollkommenheit in derselben seyn können §. 437. so geschehen so wenige Begebenheiten in der besten Welt übernatürlicher Weise, und durch ein Wunderwerk, als möglich ist: oder Wunderwerke geschehen so selten, als ohne Nachtheil der grösten Vollkommenheit der besten Welt möglich ist. In der besten Welt geschehen so viele und grosse Begebenheiten natürlicher und ordentlicher Weise, als eben so gut oder noch besser geschehen können, als wenn sie übernatürlicher

Weise

Weise und durch ein Wunderwerk geschehen solten §. 461. Die Natur der besten Welt ist die allergröste Natur, die ein endliches Ding haben kan §. 430. Folglich ist diese Natur, der Ausdehnung, Stärke und Dauer nach, mathematisch unendlich §. 433. Folglich erhellet daraus dreyerley. Einmal ist die Natur der besten Welt, weil sie der Ausdehnung nach mathematisch unendlich ist, vermögend, mehr Begebenheiten natürlicher Weise hervorzubringen, als die Natur einer iedweden andern Welt. Und es sind also in ihr unendlich vielmal mehr natürliche Begebenheiten, als in irgends einer andern Welt. Zum andern, da die Natur der besten Welt der Stärke nach mathematisch unendlich ist, so kan sie durch ihre Macht mehr thun, und grössere natürliche Würkungen hervorbringen, als die Natur irgends einer andern Welt. Und drittens übersteigt, diese Natur, sehr weit alle unsere Einsichten. Sie kan unendlich viele uns verborgene Kräfte besitzen, und sie kan Grade der Kräfte besitzen, und nach Regeln würken, die wir gar nicht wissen und verstehen. Folglich können in der besten Welt sehr viele natürliche Begebenheiten geschehen, die uns höchst wunderbar und ausserordentlich zu seyn scheinen, und von denen wir, durch alles unser Nachdenken, nicht einsehen können, wie sie natürlicher und ordentlicher Weise geschehen können. Die Erfahrung bestätiget alles dieses zur Genüge, von dieser Welt. Wie viel geschieht nicht in derselben, dessen natürlichen Ursprung wir gar nicht einsehen können? Wie viele wunderbare Dinge tragen sich nicht, vor unsern Augen, zu? Je besser wir die Natur erkennen lernen, desto mehr entdecken wir in dem Bezirke ihrer Würkungen, so wir nicht begreifen können. Die Natur scheint sich ein Vergnügen daraus zu machen, die Werke ihrer Kunst vor unsern Augen auszubreiten, aber die Kunst selbst zu verbergen.

§. 462.

Aus unsern bisherigen Betrachtungen erhellet demnach, daß, wenn in der besten Welt eine übernatürliche

Begebenheit, an sich, und in Absicht auf ihre Folgen betrachtet, besser ist, als die ihr entgegengesetzte natürliche, oder wenn eine Begebenheit natürlicher Weise unmöglich ist, und doch zur höchsten Vollkommenheit der Welt erfodert wird; daß, sage ich, unter diesen Bedingungen, in der besten Welt übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke geschehen. §. 457. 459. Folglich ist alsdenn eine Welt, in welcher alles natürlich zugeht, und keine übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke geschehen, nicht die beste Welt. Und wenn man sich überzeugt hat, daß diese Welt die beste sey, so würde man alsdenn philosophisch, die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, erwiesen haben. Es fragt sich demnach, ob wir Menschen diesen Beweis zu führen im Stande sind? So viel sagt uns die Erfahrung, daß noch kein Gottesgelehrter und Weltweiser bisher, aus der ihr selbst gelassenen Vernunft, gründlich erwiesen habe, daß die beyden Fälle, in welchen in der besten Welt übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke möglich und nöthig sind, sich öfters zutragen. Und es scheint nicht, als wenn wir zu einem solchen Beweise eine baldige Hofnung haben solten. Wer die Würklichkeit dieser beyden Fälle in dieser Welt beweisen wolte, der müste entweder, den Zusammenhang aller Dinge in der besten Welt, und aller Regeln ihrer Ordnung, deutlich durchschauen, damit er den Widerspruch der Regel des Besten in der Welt, und der Regeln der Ordnung der Natur, erkenne, und das kan kein Mensch thun; oder er müste nach allgemeinen Grundsätzen zeigen können, daß dieser Widerspruch öfters entstehe. Allein da diese Grundsätze noch nicht entdeckt sind, so scheint es wohl, daß wir Menschen uns, von der Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt, nicht anders überzeugen können, als entweder durch unsere eigene Erfahrung, wenn sie in uns selbst, und ausser uns in unserer Gegenwart geschehen; oder durch glaubwürdige Zeugnisse, wenn wir bey beyden Wegen die gehörige Vorsichtig-

ichtigkeit und Behutsamkeit gebrauchen. So viel erhellet zugleich, daß die Feinde der Wunderwerke, und der übernatürlichen Begebenheiten, wenn sie auf eine vernünftige Art diese Begebenheiten leugnen wollen, beweisen müssen, daß die beyden Fälle sich niemals in der besten Welt zutragen oder zutragen können, in denen übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke möglich und nöthig sind. Und diesen Beweis hat bisher, noch kein Widersacher der Wunderwerke und übernatürlichen Begebenheiten, gründlich geführt, und die meisten derselben sind so unvernünftig, daß sie nicht einmal Anstalten zu einem solchen Beweise machen. Meinem Bedünken nach ist es uns Menschen bis ietzo eben so unmöglich, aus der Vernunft zu beweisen, daß diese beyden Fälle in der besten Welt möglich und würklich sind, als es uns unmöglich ist, zu erweisen, daß sie in der besten Welt unmöglich und nicht würklich sind.

§. 463.

Unterdessen leisten die bisherigen Betrachtungen, über die Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke in der besten Welt, der christlichen Religion einen ungemeinen Vortheil. Man wird durch dieselben in den Stand gesetzt, viele Einwürfe ihrer Widersacher gründlich zu beantworten. Und es ist vortreflich, wenn man diese Betrachtungen auf die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke anwendet, deren in der heiligen Schrift Meldung geschieht. Man kan freylich nicht vollkommen einsehen, daß, bey einer iedweden dieser übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, einer von denen Fällen sich zugetragen, in denen dergleichen Begebenheiten in der besten Welt möglich und nöthig sind. Allein diese Betrachtungen veranlassen doch eine genauere Untersuchung, indem man dadurch einsehen lernt, daß nicht nur die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke die Allmacht GOttes beweisen, sondern auch Proben seiner Weisheit und Güte sind. Es behaupten manche Gottesgelehrte, daß aus einem Wunderwerke zwar die Allmacht GOttes, aber

nicht

nicht seine Güte und Weisheit, erhelle. In so weit ist dieses wahr, was die menschlichen Einsichten betrift. Wenn sich etwas natürlicher Weise zuträgt, so können wir ofte die Ordnung der Natur einsehen, und also erkennen wir alsdenn, wie weise und gütig der Urheber der Natur sey. Allein wenn ein Wunderwerk geschieht, so können wir nicht deutlich einsehen, daß eben der Fall sich zutrage, da es in der besten Welt möglich und nöthig ist. An sich aber ist klar, daß es die höchste Probe der Weisheit und Güte GOttes sey, wenn er zu rechter Zeit Wunder thut. Es gehört noch nicht die höchste Weisheit dazu, wenn man die gewöhnlichen Regeln beobachtet. Allein wenn die Regeln der Vollkommenheit und Ordnung einander widersprechen, so gehört dazu die höchste Klugheit und Weisheit, die Ausnahme an dem rechten Orte zu machen. Die Fälle demnach, in denen GOtt Wunder thut, sind die allerwichtigsten Fälle, welche durch die höchste Weisheit und Einsicht in den ganzen Zusammenhang der Welt beurtheilt werden müssen.

§. 464.

Zum Beschluß dieser wichtigen Lehre müssen wir noch die Meinung untersuchen, vermöge welcher alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt geleugnet werden, und welche man den **Naturalismus im weitern Verstande** nennt. **Ein Naturalist im weitern Verstande** ist derjenige, welcher die Würklichkeit aller übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt leugnet. Und weil er also behauptet, daß alle Begebenheiten in der Welt, sie mögen sich in der Geisterwelt oder in der Körperwelt zutragen, und sie mögen übrigens beschaffen seyn wie sie wollen, natürlich sind; so leitet er alle Begebenheiten in der Welt aus der Natur derselben und ihrer Theile her, und man nennt ihn daher einen Naturalisten. Er hält es schlechterdings für einen Aberglauben, für eine Religionsschwärmerey, und für ein Zeichen der Unwissenheit, der Dummheit und der Vorurtheile,

wenn

wenn man irgends eine Veränderung in der Welt für übernatürlich und für ein Wunderwerk halten wolte. Wir unterſcheiden einen Naturaliſten im weitern Verſtande, von einem Naturaliſten im engern Verſtande, weil man durch den letztern denjenigen verſteht, welcher die nähere und übernatürliche Offenbarung GOttes leugnet, und von demſelben werden wir in der natürlichen Gottesgelahrheit handeln. Hier verſtehen wir, durch einen Naturaliſten, nicht blos denjenigen, der nur die übernatürliche Religion leugnet, ſondern denjenigen, der überhaupt alle übernatürliche Begebenheiten in dieſer Welt leugnet. Die Meinung des Naturaliſten iſt, in Abſicht auf die heilige Schrift und die chriſtliche Religion, von der äuſſerſten Wichtigkeit, indem durch ſie, die ganze heilige Schrift, und übernatürliche Religion, über den Haufen geworfen wird. Es haben demnach die Gottesgelehrten vollkommenen Grund, den Naturaliſten für einen eben ſo gefährlichen Feind der übernatürlichen Religion anzuſehen, als den Atheiſten. Allein in der Weltweisheit entſteht aus dieſer Meinung kein Schade, und nicht die geringſte Gefahr, indem wir in derſelben, die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, nicht behaupten, und auch nicht behaupten können, und alles, was in den verſchiedenen Theilen der Weltweisheit zu thun oder zu laſſen vorgeſchrieben wird, etwas Natürliches iſt. Es iſt wahr, ein Naturaliſt kan, der philoſophiſchen Theorie von der Natur und Beſchaffenheit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, widerſprechen; allein dieſer Widerſpruch iſt, in Abſicht auf die Weltweisheit ſelbſt, gar nicht gefährlich.

§. 465.

Wenn man den Naturaliſmus richtig und vernünftig beurtheilen will, ſo muß man auf die verſchiedenen Gründe achtung geben, weswegen ein Naturaliſt die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke leugnet. Und da kan man, die Naturaliſten, in drey Claſſen abtheilen. Die erſte Claſſe begreift diejenigen Naturaliſten

sten in sich, welche übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke deswegen leugnen, weil sie dieselben nicht für innerlich mögliche Begebenheiten halten; oder weil sie, dergleichen Begebenheiten, für schlechterdings unmöglich und für Hirngespinste halten. Folglich kan ein Fatalist ein Naturalist zugleich seyn, weil nur der Fatalist, die innerliche Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, leugnen kan §. 415. Da man nun, die innerliche Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke, philosophisch, und mit der grösten Gewißheit, beweisen kan; so können alle diejenigen Naturalisten, durch die blosse Vernunft, widerlegt werden, welche zugleich Fatalisten sind, und die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke deswegen leugnen, weil sie ihnen die innerliche Möglichkeit, als ohne welcher nichts würklich seyn kan, absprechen. Ein solcher Naturalist darf kein Gottesleugner seyn, sondern er kan einen Gott annehmen, und denselben doch für allmächtig halten, ob er gleich nach seinem System behaupten muß, daß GOtt keine Wunderwerke thun könne, weil die Allmacht keine schlechterdings unmöglichen Sachen würklich machen kan. Und wir werden in der natürlichen Gottesgelahrheit zeigen, daß die Allmacht dadurch gar nicht eingeschrenkt werde, wenn man ihr das Vermögen abspricht, schlechterdings unmögliche Sachen würklich zu machen.

§. 466.

Die andere Classe der Naturalisten begreift diejenigen in sich, welche die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt deswegen leugnen, weil sie annehmen, daß diese Begebenheiten keine hypothetische Möglichkeit haben. Und diese Naturalisten können wiederum, in zwey Arten, abgetheilt werden. Einmal gehören hieher diejenigen, welche behaupten, daß übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt, oder in der besten Welt, keine Möglichkeit haben. Was in dieser Welt würklich seyn soll, muß nicht blos an

sich möglich seyn: denn es sind unendlich viele an sich mögliche Dinge, die aber in dieser Welt niemals zur Würklichkeit kommen können; sondern es muß auch in derselben, und in ihrem ganzen allgemeinen Zusammenhange, möglich seyn §. 343. Wenn man also zeigen könnte, daß übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke zwar an sich möglich seyn, und auch wohl in einer andern Welt geschehen könnten; daß sie aber in der besten Welt unmöglich, und der höchsten Vollkommenheit derselben zuwider seyn: so würde man erwiesen haben, daß in dieser Welt, keine übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, geschehen. Die Naturalisten dieser Art sind die vernünftigsten, und wir wollen nur zweyerley von ihnen anmerken. Einmal haben diese Naturalisten noch niemals gründlich bewiesen, daß übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in der besten Welt nicht möglich seyn. Alle Einfälle, die sie deshalb anzuführen pflegen, sind zwar ofte mit vieler redneriſchen Wahrscheinlichkeit ausgeschmückt, allein man vermißt in ihnen allen die philosophische Gründlichkeit, die doch in dieser so wichtigen Untersuchung höchst nöthig ist. Zum andern können diese Naturalisten auch, durch die bloſſe Vernunft, nicht widerlegt werden, weil man bis diese Stunde, noch durch keinen philosophischen Beweis, gründlich dargethan hat, daß übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in der besten Welt möglich und nöthig sind §. 462.

§. 467.

Zum andern gehören, zu der andern Classe der Naturalisten, diejenigen, welche die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt deswegen leugnen, weil sie ihnen diejenige hypothetische Möglichkeit nicht zuschreiben, welche einer iedweden Würkung in Absicht auf ihre würkende Ursach zukommen muß, wenn sie von dieser zur Würklichkeit gebracht werden soll. Eine iedwede übernatürliche Begebenheit, und ein iedwedes Wunderwerk, ist eine Würkung einer Substanz, die

nicht

nicht mit zu der Welt gehört, oder eine Würkung GOttes §. 418. Folglich können dergleichen Begebenheiten nicht anders würklich werden, als wenn sie in Absicht auf GOtt möglich sind. Nun leugnen, manche Naturalisten, diese Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke, und wenn man ihnen dieses zugesteht, so haben sie hernach Recht, daß sie die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt leugnen. Diese Naturalisten sind wiederum von vierfacher Art. 1) Diejenigen, welche alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke leugnen, weil sie keinen GOtt glauben, oder weil sie Atheisten sind. Wenn kein GOtt wäre, so hätten diese Begebenheiten gar keine würkende Ursach, und folglich könten sie schlechterdings nicht würklich seyn. Alle Atheisten sind demnach nothwendig Naturalisten, indem es höchst lächerlich und ungereimt seyn würde, wenn ein Mensch keinen GOtt glauben, und doch Wunderwerke annehmen wolte. Diese Art der Naturalisten kan, durch die blosse Weltweisheit, völlig widerlegt werden, weil wir aus der blossen Vernunft demonstriren können, daß ein GOtt sey, der Wunder thun kan, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit erwiesen werden wird. 2) Diejenigen Naturalisten, welche spinozistische Atheisten sind, und GOtt für die ganze Welt halten. Wer diesen Irrthum hegt, der nimt an, daß die Natur der ganzen Welt die Natur GOttes sey, und daß ausser der Welt keine andere Substanz angetroffen werde, welche durch die Kräfte ihrer Natur etwas in der Natur der Welt würken könne. Wenn er also übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke annehmen wolte, so hiesse das eben so viel, als die ganze Welt oder GOtt könne in sich selbst etwas übernatürliches hervorbringen. Kan ein Ding, über seine eigene Natur, würken? Oder man müste annehmen, daß in der Natur der ganzen Welt Würkungen seyn könnten, die gar keine würkende Ursach hätten, und das ist eben so ungereimt. Folglich können, die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, nach dem

spino-

spinosistischen Lehrgebäude gar nicht angenommen werden. Da aber dieses Lehrgebäude, durch die blosse Weltweisheit, völlig widerlegt werden kan §. 310. so können auch diese Naturalisten, durch die blosse Vernunft, vollkommen widerlegt werden. 3) Diejenigen Naturalisten, welche, wie Epicurus, die göttliche Vorsehung leugnen. Diese Leute sagen, daß GOtt die Welt erschaffen; allein nachdem er sie einmal in Ordnung gebracht, daure sie ohne Mitwürkung GOttes fort, und GOtt brauche sich um sie weiter nicht zu bekümmern. Da nun die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke nicht zur Schöpfung der Welt, sondern zu ihrer Regierung und also zur göttlichen Vorsehung gehören: so ist klar, daß alle diejenigen, welche die Vorsehung GOttes leugnen, auch die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke leugnen, und also Naturalisten seyn müssen. Auch diese Art der Naturalisten kan, durch die blosse Weltweisheit, widerlegt werden, weil wir, in der natürlichen Gottesgelahrheit, die Vorsehung GOttes aus der blossen Vernunft erweisen können. Vielleicht könnte man sagen, daß diese Naturalisten nicht alle Wunderwerke leugnen können, weil sie die Schöpfung der Welt zugeben, und dieselbe ein Wunderwerk sey. Und hier ist eine unerhebliche Streitigkeit über die Frage entstanden: ob die Schöpfung der Welt ein Wunderwerk sey? Diejenigen, welche diese Frage bejahen, theilen daher alle Wunderwerke in diejenigen ein, die zur Schöpfung der Welt gehören, und in diejenigen, die zu ihrer Erhaltung und Regierung gehören. Wer sonst in keinem anderweitigen Irrthume steckt, der gibt zu, daß die Schöpfung der Welt eine unmittelbare Handlung GOttes sey. Will man sie nun deswegen eine übernatürliche Handlung, und ein Wunderwerk nennen, so thut man dieses wider den gewöhnlichen Begrif von einem Wunderwerke. Alsdenn müste man sagen, daß bey allen Veränderungen der Creaturen Wunderwerke geschehen, weil GOtt bey einer iedweden derselben unmittel-

bar mitwürkt. Nach dem rechten Begriffe, den man mit dem Worte, Wunderwerk, verbindet, muß dasselbe eine solche unmittelbare Würkung GOttes seyn, welche wider die Regeln der Ordnung der Natur läuft. Da nun durch die Schöpfung, die Ordnung der Natur, erst ihren Anfang bekommen hat, so kan man ohne Irrthum sagen, daß sie kein Wunderwerk sey. 4) Diejenigen Naturalisten, welche die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke deswegen leugnen, weil sie sagen, GOtt wolle dergleichen Begebenheiten nicht würken, indem sie seiner höchsten Güte und Weisheit zuwider sind. Der Wille GOttes ist allerdings der allervollkommenste, heiligste, gütigste und weiseste Wille, und GOtt kan also nichts wollen, beschliessen und thun, was der höchsten Vollkommenheit seines Willens zuwider ist. Wären dieses nun die Wunderwerke, so ist ohne Widerrede klar, daß GOtt kein Wunderwerk beschliessen könne, und es würden also gar keine übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt geschehen. Da es einerley ist, ob man sagt, ein Wunderwerk sey in der besten Welt nicht möglich und nöthig, oder es widerspreche der höchsten Vollkommenheit des göttlichen Willens: so müssen diese Naturalisten eben so beurtheilt werden, als diejenigen, von denen wir in dem vorhergehenden Absatze geredet haben. Wir können sie in der Weltweisheit nicht widerlegen, und wir müssen sie den Gottesgelehrten überlassen.

§. 468.

Die dritte Classe der Naturalisten begreift diejenigen in sich, welche die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt deswegen leugnen, weil man ihre Würklichkeit gar nicht hinlänglich erweisen kan. Es würde freylich unvernünftig seyn, wenn man eine so wichtige Sache ohne hinlänglichen Beweis annehmen wolte. Das

ist

iſt eben eine der gröſten Stützen des Aberglaubens und der Schwärmerey, daß die Menſchen ſo leichtgläubig ſind, und ohne genungſamen Beweis übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke glauben. Könnte man nun die Würklichkeit ſolcher Begebenheiten in der Welt nicht hinlänglich beweiſen, ſo würde es allerdings vernünftig ſeyn, gar keine ſolche Begebenheiten zu glauben. Dieſe Naturaliſten kan man ebenfals nicht völlig, durch die bloſſe Weltweisheit, widerlegen. So viel iſt klar: 1) daß dieſe Naturaliſten unvernünftig handeln, wenn ſie nicht eher übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke glauben wollen, bis man ihre Würklichkeit in dieſer Welt aus der Vernunft demonſtrirt hat. Einen ſolchen Beweis kan man freylich nicht führen §. 462. Allein es gibt unendlich viele Dinge, die man auf eine andere Art beweiſen kan, und man würde ungereimt handeln, wenn man ſie nicht eher glauben wolte, bis ſie aus der Vernunft demonſtrirt worden. 2) Daß es eben ſo unvernünftig iſt, wenn man die Wunderwerke deswegen leugnet, weil heute zu Tage keine geſchehen, und wir alſo durch unſere eigene Erfahrung uns, von ihrer Würklichkeit, nicht überzeugen können. Wir müſten die ganze Hiſtorie leugnen, wenn wir nichts glauben wolten, als was wir ſelbſt erfahren. Ueberdis iſt derjenige unglücklich genug, welcher nichts Uebernatürliches ſelbſt erfahren hat; weil er dadurch ſelbſt geſteht, daß er noch nicht bekehrt ſey. 3) Daß es auch unvernünftig ſey, wenn man die Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke deswegen leugnet, weil man ihre Würklichkeit nicht mathematiſch demonſtriren kan. Wie wenig können, wir Menſchen, mathematiſch demonſtriren? Das meiſte, was uns zu wiſſen nöthig und nützlich iſt, können wir nur wahrſcheinlich und mit einer moraliſchen Gewißheit erkennen. Wenn man alſo dieſe Naturaliſten völlig widerlegen will, ſo muß man einen ſolchen Beweis von der Würklichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke

führen, der überwiegend wahrscheinlich und moralisch gewiß ist. Und das kan nur geschehen, wenn ein Gottesgelehrter, die Göttlichkeit der heiligen Schrift, darthut. Aus alle demjenigen, was ich von den Naturalisten gesagt habe, erhellet demnach, daß nicht ein ieder Naturalist ein Atheist und Epicuräer, und ohne alle Religion sey. Ein iedweder Naturalist ist freylich ein Unchrist, allein ein Naturalist kan GOtt, seine Vorsehung, und die ganze natürliche Religion annehmen, und er kan viel frömmer seyn, als mancher Gottesgelehrter, welcher mit einem unchristlichen und feindseeligen Eifer den Naturalisten bestreitet, und die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke vertheidiget.

§. 469.

Es ist eine gottlose und verdamte Gewohnheit, daß die blinden Eiferer für die christliche Religion, einen iedweden muntern und aufgeweckten Weltweisen, der nicht alles für übernatürlich und ein Wunderwerk hält, was man dafür ausgibt, als einen Naturalisten ausschreyen und verhaßt zu machen suchen. Wir wollen demnach zeigen, wer kein Naturalist ist. Nemlich diejenigen sind nichts weniger als Naturalisten: 1) welche, nicht alle unnatürliche Begebenheiten, für übernatürlich und für Wunderwerke halten; denn es kan eine natürliche Begebenheit in vielerley Absicht unnatürlich seyn §. 413. Es gibt abergläubische Leute, welche ein iedwedes Kalb so mit zwey Köpfen zur Welt komt, eine iedwede dreybeinigte Gans, und eine iedwede Mißgeburth und unnatürliche Sache, für ein Wunderwerk halten. Diese dummen Leute seufzen über den Unglauben eines iedweden, welcher dergleichen Begebenheiten für ganz natürlich hält, und halten ihn für einen Naturalisten. Wer kan sich hier des Lachens enthalten? 2) Welche die ausserordentlichen Veränderungen, die der Teufel oder andere endliche Geister in den Körpern, Menschen und andern Thei-

len

len der Welt hervorbringen, für keine Wunderwerke halten: denn sie sind es auch in der That nicht §. 416. Balthasar Becker ist deswegen, für einen Naturalisten, gehalten worden. Gesetzt, es leugnete iemand den Teufel, und alle seine Erscheinungen und Bezauberungen, so kan er zwar eines Irrthums beschuldiget werden, welcher der heiligen Schrift widerspricht. Allein derjenige denkt unsinnig, welcher blos deswegen, einen solchen Menschen, für einen Naturalisten hält. 3) Welche nicht gleich eine Begebenheit deswegen für übernatürlich und ein Wunderwerk halten, deren natürliche Ursach und Entstehungsart uns unbekant ist §. 417. Ein vernünftiger Mensch weiß, daß die Grenzen der Natur, von den Grenzen unserer Einsichten in dieselbe, gewaltig unterschieden sind §. 481. Er begreift demnach, daß die Natur der Welt Kräfte und Arten zu würken enthalten kan, die wir gar nicht verstehen. Wenn er also eine Begebenheit gewahr wird, deren natürliche Entstehungsart er nicht begreift, so ist er nicht so ungereimt, und leugnet ihre natürliche Entstehungsart deswegen, weil sie ihm unbekant ist. Er hält sie demnach nicht gleich für ein Wunderwerk, und er ist deswegen nichts weniger als ein Naturalist. So machte man es in den Zeiten der Unwissenheit. Wenn das Wasser eines Flusses roth ward, wenn ein Nordschein am Himmel gesehen ward, wenn ein Mensch im Traume zukünftige Sachen vorausahe, so hielte man dergleichen Dinge alsobald für Wunderwerke. 4) Welche nicht alle ausserordentliche Begebenheiten, und nicht alles, was wider den Lauf der Natur und die Ordnung derselben geschieht, für Wunderwerke halten: denn es gibt auch natürliche ausserordentliche Begebenheiten §. 419. 420. Noch vielweniger ist derjenige ein Naturalist, welcher keine Begebenheit für ein Wunderwerk hält, welche nur dem Scheine nach ausserordentlich ist, weil viele Leute die Regeln der Natur nicht wissen, nach denen sie erfolgen. So halten viele Leute die

Erscheinung der Cometen für Wunderwerke, weil sie in der Astronomie so unwissend sind. 5) Welche nicht so leichtgläubig sind, daß sie alles für übernatürlich und ein Wunderwerk halten, was mit vielen wunderbaren Umständen, und erbaulichen und andächtigen Betrachtungen für ein Wunderwerk ausgegeben wird. Es sind so viele erlogene Wunderwerke in der Welt, daß man sehr einfältig seyn würde, wenn man dergleichen Dinge alsobald glauben wolte. Manche fromme Leute schwärmen so sehr, daß sie ihre Bekehrung nicht übernatürlich und ausserordentlich genung vorstellen können. Sie reden von Eingebungen, und hundert andern übernatürlichen Gnadenwürkungen, die sie fühlen wollen. Wer nun solchen Leuten widerspricht, über den wird, als über einen Naturalisten und Religionsspötter, geseufzt. Allein die Schwärmerey blödsinniger Leute muß keinen vernünftigen Menschen, zur Leichtgläubigkeit in Absicht auf die Wunderwerke, verleiten.

§. 470.

Wenn man solche Begebenheiten für natürlich hält, die manche Leute für Wunderwerke ausgeben, so wird man mehrentheils der Gottlosigkeit beschuldiget, als versündige man sich an GOtt, und als behaupte man, daß eine solche Begebenheit keine Würkung der göttlichen Gerechtigkeit, und anderer Vollkommenheiten GOttes sey. Manche Leute halten es für einerley, zu sagen: eine Begebenheit sey ein Wunderwerk; oder GOtt sey dabey im Spiele, sie sey ein Strafgericht GOttes u. s. w. Wenn man also leugnet, daß eine Begebenheit übernatürlich und ein Wunderwerk sey, so wird man beschuldiget, als leugne man zu gleicher Zeit, daß GOtt dabey im Spiele sey, und daß sie ein Strafgericht GOttes sey. Wenn man z. E. sagt, eine Pest sey eine ganz natürliche Begebenheit, so schreyet man, man sey ein Gottloser, der den Finger GOttes nicht

erken-

erkennen, und zugeben wolle, daß die Pest ein Strafgericht GOttes sey. Nun kan es zwar Leute geben, welche so seltsam denken, daß sie keine natürliche Begebenheiten für Strafgerichte GOttes halten. Allein das ist ein Irrthum. Eine iedwede natürliche Begebenheit ist eine Würkung GOttes, und hanget von seiner Güte, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. ab. Folglich ist GOtt, bey allen natürlichen Begebenheiten, mit im Spiele, keine derselben geschieht von ohngefehr, sondern GOtt hat bey einer iedweden derselben die weisesten Absichten, und er kan ofte durch natürliche Begebenheiten ganze Völker strafen. Ich wünsche, daß diese Betrachtungen vermögend seyn mögen, alle meine Leser auf der Mittelstrasse, zwischen dem Aberglauben und Unglauben, zu erhalten.

ENDE.

Fortsetzung
des
Entwurfs der Metaphysik.

II. Die Cosmologie.
a. Einleitung in die Cosmologie §. 281-290.
b. Die Cosmologie selbst.
α. Von den allgemeinen Beschaffenheiten einer Welt.
1. Die Erklärung der Welt §. 291-295.
2. Von der Zufälligkeit der Welt §. 296-316.
3. Von dem allgemeinen Zusammenhange in der Welt §. 317-327.
4. Von der Einheit der Welt §. 328-334.
5. Von der Ordnung in der Welt §. 335-340.
6. Von der Wahrheit der Welt §. 341-347.
7. Von der Vollkommenheit der Welt §. 348-353.
8. Von der Grösse der Welt §. 354-356.
β. Von den Theilen der Welt.
1. Von den einzeln Subsfanzen, aus denen die Welt besteht §. 357-377.
2. Von dem ersten Ursprunge der Körper §. 378-395.
3. Von der Natur der Welt und ihrer Theile §. 396-405.
4. Von den natürlichen Begebenheiten §. 406-412.
5. Von den übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken §. 413-425.
γ. Von der besten Welt.
1. Von der höchsten Vollkommenheit der Welt §. 426-439.
2. Von der Harmonie der Theile der besten Welt §. 440-450.
3. Von der Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten und der Wunderwerke in der besten Welt §. 451-470.

B
2685
M4
1755
Th.1-2

Meier, Georg Friedrich
Metaphysik
Th.1-2

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY